आपल्या इच्छासामर्थ्यानें निर्माण करितो का प्रकृत्यापूरानें तीं शरीरें त्यास प्राप्त होतात, (३) ह्या विविध शरीरांतलीं चित्तें कशांतून निर्माण होतात, (४) आणि अशा प्रसंगीं धर्मानें अधर्मनिवृत्ति होऊन प्रकृत्या-पूरानें युगपत् अनेक शरीरें योग्यास लाभलीं असें होत नसून तो योगी आपल्या इच्छासामर्थ्यानें आपल्यास पाहिजे असतील तसलीं शरीरें निर्माण करीत असतो असें दिसतें; तेव्हां ह्या ठिकाणीं योग्याचें इच्छासामर्थ्य हें निमित्तकारण तसेंच उपादानकारण असतें कीं काय? ह्या चारही प्रश्नांची वाट कशी लावावयाची तें आतां पाहूं.

योग्याच्या ठिकाणीं अनेक भोग एकदम भोगण्याची इच्छा किंवा आवश्यकता कां उत्पन्न होते त्याचा प्रथम विचार करूं. तो करतांना प्रथम पादांत संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाधींचा जो विचार झाला आहे त्याकडे थोडें अनुसंधान द्यावयास पाहिजे. तेथें संप्रज्ञाताचे सवितर्क, सविचार, सानंद व सास्मित असे उत्तरोत्तर सूक्ष्म असलेले चार प्रकार सांगितले असून, असंप्रज्ञाताचे भवप्रत्यय व उपायप्रत्यय असे दोन प्रकार सांगितले आहेत. उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि साधायचा असेल तर सस्मितसंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यास पक्वावस्थेस जावा लागतो. हा अभ्यास पक्व झाला म्हणजे त्या अवस्थेंत चित्त अस्मितामात्र उरतें; म्हणजे तेथें मी ब्राह्मण आहें, लहान आहें, मोठा आहें, इत्यादि प्रकारचे देह, वर्ण, आश्रम, इत्यादि उपाधींस अनुलक्षून असलेल्या सर्व विकल्पवृत्तींचा उपशम झालेला असून केवळ 'मी आहें' एवढेंच अस्मितामात्र स्फुरण उरलेलें असतें व त्या स्फुरणावरच योग्यानें संयम केलेला असतो. संयमांत धारणा, ध्यान व समाधि ह्या तिहींचा अंतर्भाव असतो हें पाद तीन, सूत्र चार ह्यांत पूर्वीं सांगितलेंच आहे. ह्या ठिकाणीं अस्मितामात्र स्फुरण उपशान्त करून साधकाला पुढील सर्व विकल्पशून्य अशा असंप्रज्ञात समाधीच्या प्रांतांत शिरावयाचें असतें. ह्यासाठीं प्रयत्न करीत असतां साधकास असा वारंवार अनुभव येऊं लागतो कीं चित्त ह्या भूमिकेवर जाऊं शकतें, पण चित्तांतील अस्मिताभाव उपशान्त झाल्याची प्रतीति कांहीं क्षण येते न येते तोंच चित्त असंप्रज्ञात समाधींतून घसरतें आणि पुनः अस्मिताभावावर परत येतें; म्हणजे असंप्रज्ञात समाध्यवस्थेंतील संयमाच्या धारणा व ध्यान ह्या दोन पायऱ्या थोड्याबहुत आक्रमिल्या जातात खऱ्या, पण पुढल्या 'समाधि' ह्या तिसऱ्या पायरीवर चित्त आरूढ होण्याऐवजीं तें पुनः सास्मित समाधींत

परततें. पूर्वभूमिकेवरून उत्तरभूमिकेवर जात असतां प्रथम प्रथम असा प्रकार होणें अपरिहार्यच असतें, म्हणून तसें घडल्यास त्यांत अस्वाभाविक कांहींच नसतें. पण असा प्रकार सारखाच घडूं लागेल व असंप्रज्ञातावस्थेच्या धारणा व ध्यान ह्यांच्या पुढील समाधि-भूमिकेवर कांहीं क्षणही चित्त स्थिर न होतां जर तें परत सास्मित समाधींत उतरेल तर मग असें कां होतें ह्याचा विचार करणें अवश्य ठरेल. हा दोष म्हणजे पाद एक, सूत्र तीसमध्यें सांगितलेला अनवस्थितत्व नांवाचा अंतराय होय. हा अंतराय ह्या ठिकाणीं उत्पन्न होण्याचें कारण असें असतें कीं साधकाच्या चित्तांत कांहीं भोगवासना फलोन्मुख झालेल्या असतात, पण त्यानें त्या मनोनिग्रहपूर्वक दडपून टाकलेल्या असतात. ह्या विच्छिन्न भोगवासनांमुळें योग्याच्या चित्तामध्यें एक प्रकारचें मालिन्य उत्पन्न झालेलें असतें आणि ह्या मालिन्यामुळें त्या चित्तांत असंप्रज्ञात समाधीविषयीं अधिमात्र तीव्र संवेगच उत्पन्न होत नाहीं. अर्थात् तें चित्त असंप्रज्ञात समाधींत अवस्थित न होतां मागच्या पायरीवर म्हणजे अस्मितामात्रत्वावर परततें. अशा रीतीनें ह्या ठिकाणीं सास्मित-समाधीचा अभिभव आणि असंप्रज्ञात समाधीचा प्रादुर्भाव एवंरूप धर्म-परिणामाचा झगडा चालू राहतो. ह्या फलोन्मुख भोगवासनांचा आवेग जर बराच असेल, तर चित्तांत रजोमूलक कालुष्य अधिकच झालेलें असतें व त्यामुळें तें चित्त असंप्रज्ञात समाधीच्या धारणा व ध्यान ह्यांवरही आरूढ होऊं शकत नाहीं. अशा प्रकारच्या दोषाला वरील सूत्रांत अलब्धभूमिकत्व नांवाचा अंतराय असें म्हटलें आहे. कित्येक वेळां वरील भोगवासना इतक्या उत्कटत्वानें फलोन्मुख झालेल्या असतात कीं त्या भोगून मारल्या जाईपर्यंत चित्त समाहितच होऊं शकत नाहीं. हा त्याच सूत्रांत सांगितलेला अविरति नांवाचा अंतराय होय.

कित्येक वेळां साधक एखाद्या सिद्धीची प्राप्ति करून घ्यावी ह्या लालसेनें योगानुष्ठानाकडे वळलेला असतो. अशा प्रसंगीं त्याचें हें योगानुष्ठान सकामच असतें. त्याचा योगाभ्यास त्या सिद्धीच्या प्राप्तीस अवश्य इतक्या प्रमाणांत झाला कीं ती सिद्धि आपल्या अंगीं प्रकट झाली असल्याचा साक्षात्कार त्या योग्यास होतो आणि हें योगानुष्ठान त्यानें साहंकार व सकाम बुद्धीनें केलेलें असल्यामुळें त्या सिद्धीचा उपभोग घ्यावा ही बुद्धीही त्याला होत असते. अशी बुद्धि होणें हें फलोन्मुख भोगवासनेचें उदाहरण होय. पण ह्याच वेळीं ती सिद्धि मिळावी म्हणून त्यानें जें योगानुष्ठान

केलेलं असतं त्यामुळें त्याच्या चित्तांतील रजोगुण थोडाबहुत कमी झालेला असतो आणि त्या मानानें त्याच्या चित्तांत सत्त्वगुणाची वृद्धि झालेली असते. अशा परिस्थितींत त्यास असेंही वाटूं लागणें संभवनीय आहे कीं आपण सिद्धीच्या प्राप्तीसाठीं योगाचा आश्रय केला तों आपणांस ती सिद्धि प्राप्त झाली; योगशास्त्र असें जर दृष्टफलक आहे, तर आपण इतःपर क्षुद्र सिद्धींच्या प्राप्त्यर्थ यत्न न करितां योगाचें सर्वश्रेष्ठ फल जें कैवल्य-साक्षात्कार त्याकरितांच योगानुष्ठान करूं. असें वाटणें हें त्या सिद्धीविषयींचें वैराग्य होय. कडू काढा प्यायल्यानंतर गोड खारीक आई देते ह्यामुळें खारकेच्या आशेनें मुलें कडू काढा पितात, पण त्यामुळें ज्वरादिकांपासून होणाऱ्या पीडेची निवृत्ति होणें हें फल मिळतें असा प्रत्यय आल्यानंतर मग मुलें खारकेकरितां नव्हे तर आरोग्यलाभार्थ कडू औषध घेतात. तद्वत् प्रथम सिद्धीकरितां योगानुष्ठान केलें, तरी ती प्राप्त झाली असतां तिच्याविषयीं अनास्था वाटून कैवल्यप्राप्त्यर्थ योगानुष्ठान करावें असें वाटूं लागणें संभवनीय असतें. अशा वेळीं सिद्धीचा उपभोग घ्यावा ही भोगवासनाही चित्तांत असते आणि कैवल्यप्राप्तीच्या आशेनें त्या सिद्धीचा त्याग करून योगानुष्ठान करावें अशी त्यागवासनाही त्याच चित्तांत उदित झालेली असते. म्हणजे एकाच वेळीं चित्तांत भोग व त्याग ह्या परस्पर-विरोधी वासना फलोन्मुख झालेल्या असतात. परिस्थितीमुळें भोगवासनेकडे मन गेलें असतां कैवल्यसुखाची ओढ त्याला असंप्रज्ञात समाधीकडे ओढते आणि असंप्रज्ञातसमाध्यर्थ अभ्यास चालू असतां त्याचें मन भोगवासनेकडे ओढलें जातें; ह्यामुळें धड भोगही नाहीं, धड त्यागही नाहीं, अशी द्विधा वृत्ति साधकाच्या ठिकाणीं उत्पन्न होते आणि ह्या परिस्थितींतूनच वर उल्लेखिलेले अविरति, अलब्धभूमिकत्व आणि अनवस्थितत्व हे अंतराय उत्पन्न होतात. ह्या अंतरायांमुळें असंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यास, ते अंतराय नैसर्गिक परिणामक्रमांत जो काय योगांगांचा अभ्यास घडेल त्यानें दूर होईपर्यंत स्थगित करावा लागतो किंवा स्थगित झाल्यासारखाच असतो. सामान्य साधकाच्या संबंधांत असें घडलें, तरी ज्यांनीं भूतजय किंवा प्रधान-जय ह्यांसारख्या सिद्धि मिळविलेल्या असतात ते ह्यांवर अशी तोड काढतात कीं तिच्यामुळें फलोन्मुख वासनांनाही वाव मिळतो आणि त्या योग्याच्या असंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यासही स्थगित न होतां पुढें चालू राहतो. ही तोड म्हणजे प्रधानजय आणि भूतजय ह्या सिद्धींच्या बळावर स्वतंत्र शरीरें

निर्माण करून त्या देहद्वारा फलोन्मुख वासनानुसार भोग घेणें आणि मूळ शरीराच्या द्वारा योगाभ्यासही चालू ठेवणें ही होय. सकाम योगानुष्ठाना-मुळें वरील प्रकारानें जसा युगपद अनेक शरीरें निर्माण करण्याचा प्रसंग येतो तसाच तो आणखी एका कारणानें येत असतो. पूर्वी (पाद ३, सूत्र २२ मध्यें) सोपक्रम व निरूपक्रम कर्मांवर संयम केल्यानें योग्याला आपला मृत्यु केव्हां, कोठें व कसा घडून येणार ह्याचें ज्ञान होतें म्हणून सांगितलें आहे. हा संयम करीत असतां चित्तांतील कर्माशयावरून कोणत्या कर्माशयाचा जात्यायुर्भोगरूप विपाक लवकर घडून येणार आणि कोणत्याचा दीर्घकालानें घडून येणार ह्याचें ज्ञान योग्याला होऊं शकतें. असंप्रज्ञात समाधीच्या अभ्यासानें चित्तांतील रजस्तमोमूलक दोष नाहींसे झाल्यावर चित्तांत प्रसन्नता झाल्यानें, निर्द्वंद्व अशा सुखात्मतेचा जो आविर्भाव व्हावयाचा तो व्युत्थानावस्थेंत एक प्रकारें भोगरूपच असतो. समाध्य-भ्यासजन्य कर्माशयाचा विपाक म्हणजेच हा आत्मसुखाविर्भाव असतो. सोपक्रम म्हणजे शीघ्र विपाक घडून येणारें कर्म कोणतें व निरूपक्रम म्हणजे दीर्घ कालानें विपाक घडून येणारें कर्म कोणतें हें ज्ञान योग्याला झाल्यानें समाधिसुखाच्या आड कोणतें कर्म वा त्याचा विपाक येतो हें त्यास समजूं लागतें. अशा प्रकारें असंप्रज्ञात समाधीच्या आड येणारा फलोन्मुख कर्म-विपाक भोगून लवकर संपला तर समाधिसुद्धा प्रतिबंध दूर झाल्यानें, लवकर साध्य होऊन साधकाला कैवल्यसाक्षात्कार घडतो. तेव्हां फलोन्मुख भोगवासना भोगून संपवाव्या आणि आपला योगाभ्यास निर्वेधपणें पुढें चालू व्हावा म्हणून भूतजय किंवा प्रधानजय झालेले योगी त्या सिद्धींच्या बलावर अनेक शरीरें निर्माण करितात व त्या शरीरांच्या द्वारा फलोन्मुख भोगवासनांना वाट करून देतात आणि आपल्या मूळ शरीराच्या द्वारा योगाभ्यास चालू ठेवतात. येणेंप्रमाणें अनेक शरीरें निर्माण करण्याची इच्छा अथवा आवश्यकता योग्याच्या ठिकाणीं कोणत्या कारणांनीं उत्पन्न होते ह्याचा विचार झाला.

हीं शरीरें निर्माण झालीं तरी तीं नीट चालवून त्यांच्या द्वारा एकाच वेळीं अनेक वासनांचा विपाक भोगण्याकरितां त्या शरीरांत चित्तें निर्माण करावीं लागणार; हीं चित्तें योगी कशांतून निर्माण करितो ह्याचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे. हीं निर्माणचित्तें अस्मितामात्रांतून त्यास प्राप्त होतात. वरील दुसऱ्या सूत्रांत प्रकृत्यापूरामुळें जात्यंतरपरिणाम होतो म्हणून

सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें प्रकृत ठिकाणींसुद्धा प्रकृत्यापूरामुळेंच चित्तें निर्माण होतात. तिसऱ्या पादाच्या सत्तेचाळिसाव्या सूत्रांत प्रधानजयार्थ जे पांच संयम सांगितले आहेत त्यांत तिसरा संयम अस्मितेवर सांगितला आहे. अस्मिता ही चित्ताची प्रकृति असल्यामुळें चित्तरूपी विकार तिच्यांतून निर्माण होत असतो. हाच प्रकृतीचा आपूर होय. योग्याच्या ठिकाणची फलोन्मुख-वासना असंप्रज्ञात समाधीच्या ओढीमुळें भिन्न शरीरद्वारा भोगून सारून त्या समाधीच्या अभ्यासाकडे अधिमात्र तीव्र संवेगानें लागावें अशी प्रबळ इच्छा व तदनुसार प्रयत्न ह्या निमित्तानें अस्मितामात्र प्रकृतीकडून त्या फलोन्मुख वासनेला अनुरूप अशा स्वतंत्र चित्ताची निर्मिति होते. व्यष्टिसंयमांतून समष्टिसंयमांत साधकाचा प्रवेश कसा होत असतो ह्याचें विवेचन पाद ३, सूत्र ४४ ह्यांत पूर्वीं झालेंच आहे. भूतजयी योग्याला समष्टिसंयम साधलेला असल्यामुळें त्याच्या अस्मितेंतून उत्पन्न झालेल्या चित्तास अनुरूप असलेल्या तन्मात्रांचा आपूर घडून येतो आणि त्यापासून पुढें स्थूलभूतरूप प्रकृतींतून त्यांचा विकार असलेलीं स्थूल शरीरें त्याच प्रकृत्यापूरामुळें निर्माण होतात. अशा रीतीनें अस्मितामात्रांतून जितकीं चित्तें निर्माण झालेलीं असतात तितक्या चित्तांपासून क्रमक्रमानें तितकीं स्थूल शरीरें निर्माण होतात. सर्व जीवांना प्रत्येकीं एक शरीर मिळालेलें असतें. पूर्वजन्मार्जित वासनांमुळें त्यांचें चित्त ज्या प्रमाणांत सात्त्विक, राजस वा तामस बनलेलें असतें तदनुसार तन्मात्रांचा बनाव प्रकृत्यापूरानें बनतो व त्यांच्यापासूनच स्थूल शरीर असें बनतें कीं त्याच्या आश्रयानें पूर्ववासनारूप जात्यायुर्भोगरूप विपाक घडून यावा. एका चित्तापासून हा जो स्थूल शरीरापर्यंतचा विकास प्रकृत्यापूरानें घडून येतो तसाच योग्याच्या अस्मितेंतून जीं अनेक चित्तें निर्माण होतात तदनुकूल शरीरांची उत्पत्ति प्रकृत्यापूरानेंच घडून येत असते आणि मग ह्या भिन्न भिन्न चित्तांनीं युक्त असलेल्या शरीरांच्या द्वारा योगी फलोन्मुख व म्हणून असंप्रज्ञात समाधीला अंतरायभूत वासनांची पूर्तता करून घेत असतो व आपल्या मूळ चित्ताच्या द्वारें असंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यास चालू ठेवतो. तात्पर्य, (१) फलोन्मुख वासना कैवल्याच्या आड येत असल्यामुळें त्या भोगून सारून त्यांचे अडथळे दूर करण्यासाठीं योगी अनेक शरीरें निर्माण करून त्यांच्या द्वारा फलोन्मुख वासना तो भोगून सारतो, (२) हीं स्थूल शरीरें त्यास स्थूलभूतांतून प्रकृत्यापूरानेंच प्राप्त होत असतात, (३) प्रतिशरीरांत एक ह्याप्रमाणें जितकीं शरीरें तितकीं

चित्तें योग्याच्या अस्मितेंतूनच केवळ प्रकृत्यापूरानें उत्पन्न होतात आणि (४) योग्याच्या इच्छासामर्थ्यानें हीं शरीरें व चित्तें निर्माण होत नाहींत तर तें सामर्थ्य निमित्तकारण असून प्रकृत्यापूरानेंच तीं शरीरें व चित्तें योग्यास प्राप्त होत असतात.

आतां ह्या संबंधांत आणखी एक शंका राहते ती अशी कीं प्रतिशरीरांत जर भिन्न चित्त तर प्रत्येक चित्त आपल्या अभिप्रायानुसार वागणार! असे अनेक अभिप्राय झाल्यावर परस्परांत विरोध येण्याचाही संभव आहे. असें झाल्यास फलोन्मुख वासनारूप भोग भोगून सारावेत ही जी योग्याची मनीषा ती निष्फल होणार! ह्या शंकेचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

प्रवृत्तिभेदे प्रयोजकं चित्तमेकमनेकेषाम् ॥ ५ ॥

सूत्रार्थ — योग्यानें निर्माण केलेल्या अनेक शरीरांतील अनेक चित्तांच्या भिन्न भिन्न प्रवृत्तींना प्रयोजक म्हणजे प्रेरक असलेलें चित्त एकच असतें. (म्हणून त्या प्रेरक चित्ताच्या प्रेरणेला अनुसरून सर्व चित्तांचे व्यापार एकाच अभिप्रायानुसार चालतात आणि योग्यास अपेक्षित भोग घडतात.)

विवरण — व्यवहारांत आपल्याला नेहमीं असें आढळतें कीं सर्व माणसांचीं जीं चित्तें आहेत त्या सर्वांचे व्यापार भिन्न भिन्न अभिप्रायांनीं चाललेले असतात. एकाच शुभ अभिप्रायानुसार सर्व माणसांच्या चित्तांचे व्यापार चालतील तर त्या व्यक्तीचा व समाजाचा उत्कर्ष निश्चयानें होईल हें समजूनही माणसें तशीं वागत नाहींत. योग्यानें निर्माण केलेल्या चित्तांच्या संबंधांत असा प्रकार घडला तर योग्याच्या संकल्पानुसार फलोन्मुख वासनांचा भोग त्याला घडणार नाहीं. ह्याचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे आणि तें असें कीं योग्याच्या नवनिर्मित चित्तांच्या संबंधांत असा कांहीं प्रकार घडत नाहीं. भिन्न भिन्न अभिप्रायानुसार जेव्हां माणसें चालतात तेव्हां त्यांचा उत्कर्ष होत नाहीं हें जसें नेहमीं दिसून येतें, तसेंच इतिहासावरून असेंही दिसून येतें कीं राष्ट्रांतील सर्व लोक एखाद्या थोर व्यक्तीच्या अभिप्रायानुसार जेव्हां एकमतानें वागतात तेव्हां त्या राष्ट्रांतील व्यक्तींचा आणि त्या राष्ट्राचा उत्कर्ष होतो. योग्यानें निर्माण केलेलीं चित्तें

व शरीरें ह्यांच्या संबंधांत हा दुसरा प्रकार घडून येतो. जीं अनेक चित्तें निर्माण झालेलीं असतात तीं योग्याच्या मूळ चित्ताच्या अस्मितेंतून निर्माण झालेलीं असतात. म्हणजे तीं जरी भिन्नशीं दिसलीं तरी तीं वस्तुत: मूळ चित्ताशीं एकरूपच असतात. ह्यामुळें त्या सर्वांना आपआपल्या व्यापारांत प्रवृत्त करण्यास मूळ चित्तच प्रेरक असतें. आपल्या एकाच चित्तांत परस्परविरोधी अशा अनेक वासना नांदत असतात. त्यांस अनुसरून कर्माचरण घडल्यास अनवस्थाप्रसंग येण्याजोगा असतो. पण ह्या सर्व वासनांचें नियंत्रण एकाच चित्ताकडून होत असल्यामुळें त्याच्या अभिप्राया-नुसारच त्या वासनांचा योग्य प्रसंगीं आविष्कार होऊन तदनुसार कर्माचरण घडतें आणि अनवस्थाप्रसंग टळतो. तद्वतच ज्या अनेकविध फलोन्मुख वासनांच्या उपशमाकरितां हीं अनेकविध चित्तें व शरीरें निर्माण झालेलीं असतात त्या वासनांच्या विविधत्वामुळें त्यांना अनुरूप अशाच भिन्न भिन्न प्रवृत्ति त्या सर्व चित्तांच्या ठिकाणीं असावयाच्या हें जरी स्वाभाविक असलें, तरी त्या सर्व चित्तांना प्रयोजक असें योग्याचें मूळचें एकच चित्त असल्यानें त्या सर्व भिन्नप्रवृत्ति मूळच्या एका चित्ताच्या अभिप्रायानुसारच चालू असतात. अशा प्रकारें त्या सर्व चित्तांच्या प्रवृत्ति मूळ एका चित्ताच्या नियंत्रणानुसार आणि एका अभिप्रायानुसार चालल्यानें योग्याला फलोन्मुख वासनांचा भोग घडूं शकतो. 'भोगेन चरितार्थत्वात्प्रारब्धं कर्म हीयते' ह्या न्यायानें त्याच्या योगाभ्यासाला अंतराय उत्पन्न करणाऱ्या वासनांच्या भोगानें त्यांचा उपशम झाल्यामुळें त्याचा असंप्रज्ञातसमाधीचा अभ्यास निष्प्रतिबंधपणें होऊं लागतो.

मागील सूत्रांत भगवान् श्रीकृष्णांनीं अनेक शरीरें रासक्रीडाप्रसंगीं उत्पन्न केल्याचा उल्लेख केला आहे. योगीजन अनेक शरीरें उत्पन्न करितात त्यांतील हेतु आणि योगेश्वर श्रीकृष्णांनीं अनेक शरीरें निर्माण केलीं त्यांतील हेतु ह्या दोहोंत थोडा भेद आहे. कैवल्यप्राप्तींत अंतराय उत्पन्न करणाऱ्या वासनांचा उपशम करावा हा योग्यांचा हेतु असतो. भगवान् श्रीकृष्णांना स्वत:चें असें कोणतेंच प्रयोजन नसून भक्तांचे मनोरथ पूर्ण करण्याच्या हेतूनंच केवळ त्यांनीं अनेक शरीरें धारण केलीं होतीं. कोणत्याही हेतूनें असलीं तरी तीं अस्मितामात्रांतून निर्माण झालेलीं असतात आणि त्यांचें नियंत्रण आणि व्यापार हे सर्व मूळच्या एका चित्ताच्या अभिप्रायानुसार चालत असतात हें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे.

अनेक वासनांच्या फलोपभोगार्थ उत्पन्न केलेल्या ह्या चित्तांच्या द्वारा जरी योगी अपेक्षित भोग भोगितो तरी त्यापासून त्याच्या चित्तांत कर्माशय निर्माण होणें संभवनीय आहे. तसा तो उत्पन्न झाल्यास जात्यायुर्भोगरूप विपाकही त्या योग्याला भोगावा लागणार. म्हणजे जन्ममरणरूप संसारचक्रांत तो योगी सांपडणार असें ओघानेंच प्राप्त होतें. ह्या शंकेची निवृत्ति पुढील सूत्रानें केलेली आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

तत्रध्यानजमनाशयम् ॥ ६ ॥

सूत्रार्थ — योग्यानें निर्माण केलेल्या ह्या अनेक चित्तांस प्रेरक असलेलें जें ध्यानज, म्हणजे ध्यानावस्थेमुळें सत्त्वगुणानें संपन्न झालेलें मूळचें चित्त, तें अनाशय असतें; म्हणजे इतर चित्तद्वारा घडणाऱ्या भोगरूप कर्मांमुळें त्या ध्यानज चित्तावर विपाकास कारणीभूत होणारे कर्मसंस्कार घडत नाहींत, असें तें असतें.

विवरण — पहिल्या सूत्रांत जन्म, औषधि, मंत्र, तप आणि समाधि ह्या पांचांपासून सिद्धि उत्पन्न होतात असें सांगितलें. ह्यांतील जन्म, औषधि, मंत्र आणि तप ह्या चारांपासून उत्पन्न होणाऱ्या सिद्धींनीं युक्त असलेलीं चित्तें सवासन म्हणजे रागद्वेषांनीं युक्त असल्यामुळें त्यांच्या द्वारा सिद्धींचा व इतर विषयांचा भोग घेण्यासाठीं जें कर्माचरण घडत असतें त्या कर्मांचा संस्कार त्या त्या चित्तावर घडत असतो. ह्या संस्कारांना कर्माशय असें म्हटलें जातें. ह्या कर्माशयापासून दृष्टादृष्ट जन्म अनुभवावे लागतात हें पाद २, सूत्र १२ मध्यें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. म्हणजे पहिल्या चार सिद्धींनीं युक्त असलेल्या जीवांचें चित्त सवासन म्हणजे क्लेशांनीं युक्त असतें, म्हणून तेथें कर्माशय उत्पन्न होतो आणि म्हणून त्यांना पुनर्जन्मही प्राप्त होतो. मात्र त्या चार सिद्धींत पूर्वसिद्धीपेक्षां पुढील सिद्धि अधिक प्रयत्नसाध्य, अधिक महत्त्वाच्या आणि म्हणून अधिकाधिक श्रेष्ठ प्रतीच्या जन्माला कारण होणाऱ्या असतात. समाधिज सिद्धींनीं युक्त असलेल्या चित्ताचा प्रकार वेगळा असतो. समाधिसंपन्न योग्याचें चित्त निर्वासन असतें. त्याच्या ठिकाणीं सिद्धि प्रकट होतात त्या अगदीं सहजपणें होत असतात. योग्याच्या ठिकाणीं त्या सिद्धींविषयीं पूर्ण वैराग्य असतें. अर्थात् अशा योग्यानें प्रसंगानें

एखाद्या सिद्धीचा आश्रय केला असला तरी त्याच्या ठिकाणीं रागद्वेषादि क्लेश नसल्यानें त्याच्या चित्तांत कोणत्याच कर्माचे संस्कार घडत नाहींत. म्हणजे तें अनाशय असतें. पण ह्या पांचाव्यतिरिक्त असलेलीं वरील चौथ्या व पांचव्या सूत्रांत उल्लेखिलेलीं चित्तें साशय होत कीं अनाशय होत ह्याचा विचार ह्या सूत्रांत केला आहे.

ह्या चित्तांत योग्याचें मूळचें चित्त प्रयोजक असून इतर चित्तें त्या चित्ता-कडून प्रयोज्य असतात असें पांचव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. फलोन्मुख वासनांचे भोग एकदम भोगून त्या वासनांचा उपशम करावा ह्या हेतूनें अनेक प्रयोज्य चित्तें निर्माण झालेलीं असल्यानें त्या त्या चित्तांच्या द्वारा ते ते भोग भोगले जातात. ह्यामुळें त्या चित्तांत त्यांचे संस्कार घडणें स्वाभाविक दिसतें. ह्या दृष्टीनें हीं सर्व चित्तें साशय अशीं असणार! मूळ चित्तें इतर चित्तांचे प्रयोजक असल्यामुळें इतर चित्तांच्या भोगरूप कर्मांचा संस्कार मूळ चित्तावर घडणें हेंही संभवनीय दिसतें. अशा स्थितींत योग्याचें मूळचें चित्त आणि इतर नवनिर्मित चित्तें हीं सर्व साशय असलीं पाहिजेंत असें वाटतें. जर तीं अशीं साशय असतील तर कर्माशयमूलक दृष्टादृष्टजन्मांचा अनुभव त्या योग्याला घडणार! म्हणजे जन्ममरणरूप संसारांतून त्या योग्याची सुटका नाहींच! तपःसिद्धीसाठीं सकाम योगानुष्ठान करणाऱ्या योग्यांच्या चित्तांत सिद्धींच्या उपभोगांमुळें कर्माशय उत्पन्न होणें व तन्मूलक दृष्टादृष्ट जन्म प्राप्त होणें हें योग्यच आहे. पण निर्विकल्प समाधीच्या आड येणाऱ्या अंतरायाच्या नाशासाठीं निर्माण केलेलीं चित्तें साशय ठरल्यास योग्याचा हा सर्व खटाटोप व्यर्थच होणार! बरें, ह्या चित्तांच्या द्वारा कांहीं संकल्पा-नुसार भोग घडत असल्यानें तीं समाधिज चित्तांप्रमाणें अनाशय नव्हत हेंही उघडच आहे. तेव्हां ह्या शंकेचें उत्तर ह्या सूत्रांत असें दिलें आहे कीं योग्याचें मूळचें ध्यानज चित्त अनाशयच असतें. कारण इतर चित्तांच्या द्वारा योग्यास अपेक्षित भोग घडले तरी त्यापासून कर्माशय उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. आतां भोगरूप कर्म घडत असूनही तेथें कर्माशय कां उत्पन्न होत नाहीं ह्याचा विचार करूं.

कर्ममूलक संस्कार चित्तावर केव्हां घडत असतो ह्याचा विचार केला म्हणजे असें दिसून येतें कीं चित्तावर घडणारा संस्कार त्या कर्मांच्या बाह्य स्वरूपावर अवलंबून नसून तें कर्म घडण्याला प्रेरक असलेल्या चित्तगत

हेतूवर अवलंबून असतो. कर्माचें बाह्य स्वरूप एकरूप असूनही त्याला प्रेरक असलेला हेतु ज्या प्रमाणांत सात्त्विक, राजस अथवा तामस असेल त्या मानानें त्या कर्माचा सात्त्विक, राजस किंवा तामस संस्कार त्या चित्तावर घडेल. एक लौकिक उदाहरण घेऊन ही गोष्ट स्पष्ट करूं. मुलाच्या पायाचा स्पर्श वडिलांना झाला असतां, तो जर झोपेंत लोळतांना झाला असेल तर मुलाच्या चित्तावर कोणताच संस्कार होणार नाहीं. कारण पादस्पर्शाला प्रेरक असा कोणताच हेतु मुलाच्या चित्तांत नव्हता. वडिलांची पाठ दुखत असल्यास आणि त्यांची शुश्रूषा करण्याच्या हेतूनें त्यांच्या आज्ञेवरून जर तो मुलगा त्यांच्या पाठीवर पाय देत असेल तर पितृसेवा हा हेतु सात्त्विक असल्यानें मुलाच्या चित्तावर सात्त्विक संस्कार घडेल. मुलाचा पाय वडिलांस चुकून लागेल आणि ती गोष्ट लक्षांत येऊनही जर नमस्कारादिकांनीं त्या दोषाचें परिमार्जन मुलगा करणार नाहीं तर ह्याचा मुलाच्या चित्तावर घडणारा परिणाम सात्त्विक न होतां राजस होईल आणि वयांत आलेल्या मुलाचें बापाशीं भांडण होत असतां त्यानें उन्मत्तपणानें जर वडिलांस जाणूनबुजून लाथ मारली तर त्या मुलाच्या चित्तावर तामस संस्कार होईल. म्हणजे प्रत्येक प्रसंगीं वडिलांस मुलाचा पाय लागला असें जरी बाह्यतः दिसलें तरी मुलाच्या चित्तावर घडणारा संस्कार अगदीं भिन्नच नव्हे, तर कित्येक प्रसंगीं अगदीं विरुद्धही घडूं शकतो. योग्याचीं स्वयं-निर्मित चित्तें आणि त्यांचें प्रयोजक चित्त ह्यांच्या व्यापाराच्या संबंधांत असाच प्रकार घडून येत असतो. निर्माण चित्तें, फलोन्मुख वासनानुरूप भोग भोगून त्या वासनांचा उपशम व्हावा म्हणून निर्माण केलेलीं असतात, तेव्हां त्यांच्या द्वारा भोग भोगिले जात असतात हें तर स्पष्टच आहे, पण 'भोगेन चरितार्थत्वात्प्रारब्धं कर्म हीयते' ह्या सिद्धान्तानुसार त्या भोगामुळें कर्माशय उत्पन्न न होतां फलोन्मुख वासनामात्र आपआपले भोग देऊन उपशान्त होतात. त्या वासना उपशान्त होतांच तीं चित्तें कृतकार्य होत्सातीं आपल्या उपादानभूत मूळ चित्तांतील अस्मितेंत विलीन होतात. चित्ताप्रमाणेंच त्यांनीं अधिष्ठित असलेलीं स्थूल शरीरेंही आपआपल्या उपादानभूत पंचमहाभूतांत विलीनभावास प्राप्त होतात. येणेंप्रमाणें निर्माण शरीरें स्थूल भूतांत आणि चित्तें मूळ चित्ताच्या अस्मितेंत विलीनभावास प्राप्त झाल्यावर तीं साशय कीं अनाशय हा प्रश्नच उरत नाहीं. राहतां राहिलें मूळचें प्रयोजक चित्त; पण फलोन्मुख वासनांचा उपशम झाल्यानंतर त्यांचें

अस्तित्वच त्या चित्तांतून नाहींसें होत असतें, असें झाल्यावर तें अनाशयच होईल हेंही उघडच आहे. ज्या वेळीं निर्माणचित्तांच्या द्वारा भोग घडत असतात तेव्हां त्यांपासून मूळच्या प्रयोजक चित्तांमध्यें जर कर्माशय उत्पन्न होईल तर तें अनिष्टच होईल ! पण योगदर्शनकार असें सांगतात कीं तें चित्त फलोन्मुखवासनानुरूप भोग घडत असतांसुद्धा अनाशयच राहतें. तर तें ह्या प्रकारें अनाशय कसें राहूं शकतें ह्याचा विचार करूं.

वर सांगितलेंच आहे कीं कोणत्याही कर्माची बाधकता त्याच्या बाह्य स्वरूपावर अवलंबून नसून त्या क्रियेला प्रेरक असलेला कर्त्याच्या मनांतील जो हेतु त्याच्या स्वरूपावर अवलंबून असते. प्रस्तुत सूत्रांत ज्याच्या चित्ताचा आपण विचार करीत आहों तो योगी असंप्रज्ञात समाधिद्वारा कैवल्यप्राप्तीची इच्छा करणारा आहे. कांहीं प्रारब्धभोग आड येत असल्या-मुळें त्याचें चित्त असंप्रज्ञातावस्थेंतील धारणा व ध्यान ह्या दोहोंवर कांहीं क्षणच टिकून माघारें परततें. प्रारब्धभोगामुळें उत्पन्न होणारे अन्तराय दूर करण्यासाठीं त्यानें अनेक शरीरें आणि चित्तें निर्माण करून त्यांच्याद्वारा तो हे भोग भोगतो. म्हणजे ह्या ठिकाणीं भोगाला प्रेरक हेतु कोणता तें पाहावयास पाहिजे. पाद १, सूत्र १५ मध्यें पूर्वी वैराग्याचें विवेचन केलें आहे त्यावरून दिसून येईल कीं साधक जेव्हां योगाभ्यासाकडे प्रथम वळतो तेव्हां त्याच्या चित्तांत विषयांविषयीं आसक्ति असते. ही आसक्ति हाच ' राग ' नांवाचा क्लेश होय. वैराग्याच्या ' यतमान ' ह्या पहिल्या अवस्थेंत चित्तांत असलेला हा क्लेश दडपून ठेवण्यांत आलेला असतो इतकेंच. विषयांचें सेवन घडतांना चित्तांत हा क्लेश नांदत असतो व ह्यामुळें विषयांचा उपभोग घेत असतां " हा विषय किती सुखप्रद आहे, ह्या विषयाचा नाश कधींही न होवो ! माझें हें सुख उत्तरोत्तर वृद्धिंगत होवो ! ह्या विषयोपभोगाच्या आड कसलींच विघ्नें न येवोत ! हें अनेकविध सुख मला मिळत आहे तस्मात् मी धन्य आहें ! " अशा प्रकारच्या अविद्यामूलक अनेक वृत्ति चित्तांत उमटत असतात; ह्यामुळें तो विषयोपभोग व त्यामुळें चित्तांत उमटणाऱ्या वरील प्रकारच्या वृत्ति ह्या सर्वांचा संस्कार चित्तावर अशा प्रकारें घडतो कीं तो पुनः त्या व्यक्तीला त्याच विषयाकडे अधिक प्रबलपणें ओढतो. हाच कर्माशय होय. हाच जाति, आयुष्य आणि भोग ह्यांस उत्पन्न करणारा असतो. प्रकृतसूत्रांत ज्याचा विचार चालला आहे त्या योग्याची मनःस्थिति ह्याहून वेगळी असते. वैराग्याच्या

प्राथमिक अवस्था ओलांडून तो वशीकारसंज्ञक वैराग्यापर्यंत आलेला असतो. विषयांतील अनेक दोषांचें यथार्थ दर्शन त्यास झालेलें असतें आणि म्हणून त्याच्या चित्तांत विषयांसंबंधीं आसक्ति तर नसतेच, उलट एक प्रकारचें वैरस्य म्हणजे द्वेष हा क्लेश असतो. ह्यामुळें त्याच्याकडून जें विषयसेवन घडतें तें वेठीला धरलेल्या माणसाप्रमाणें होत असतें. विषयी माणसाप्रमाणें विषयोपभोगांत आनंद न वाटतां त्यास " अजून माझ्या चित्तांतील कर्माशयाचा पूर्णपणें क्षय झाला नाहीं हें किती शोचनीय आहे ! विषयांतील दोष समजले आणि योगाभ्यासापासून प्राप्त होणाऱ्या शमसुखाचा आस्वाद मला मिळाला तथापिही मला ह्या वासना बहिर्मुख करीत आहेतच, ह्यामुळें मला किती दुःख होत आहे ! " असें वाटून तो कष्टी होत असतो. हें त्याचें कष्टी होणें वैराग्यमूलकच असतें. ह्या अवस्थेंत त्याच्या चित्तांत विषयांविषयीं राग नसतो, तर विराग असतो. अर्थात् प्रारब्धापादित आवश्यक भोग भोगून संपतांच तो त्यांतून निवृत्त होतो. ह्यावरून ध्यानांत येईल कीं योग्याचें चित्त इतर चित्तांच्या द्वारा भोग भोगीत असलें तरी तें अनाशयच राहतें. समाधिज म्हणजे निर्विकल्प समाधीचा साक्षात्कार झाल्यामुळें शुद्ध सत्त्वगुणानें संपन्न झालेलें चित्त जसें अनाशय असतें तसेंच हें अनेक निर्माण चित्तांचें प्रयोजक चित्तसुद्धा अनाशयच असतें आणि म्हणून फलोन्मुख वासनानुरूप उपभोग संपतांच तें पुनः विषयलोभांत न गुंततां पुढें झटकतें आणि निर्बीज समाधीच्या भूमिकेवर आरूढ होतें.

आतां ह्या चित्ताला ह्या सूत्रांत ' ध्यानज ' असें कां म्हटलें त्याचा विचार करूं. वरील चौथ्या सूत्राच्या विवरणांत अनेक शरीरें निर्माण करण्याची आवश्यकता योग्याच्या ठिकाणीं कां उत्पन्न होते तें सांगितलें आहे. त्यावरून असें ध्यानीं येईल कीं सास्मित समाधींतून योग्याचें चित्त असंप्रज्ञातांत प्रारब्धभोगामुळें जाऊं शकत नाहीं आणि कदाचित् गेलेंच तर तें तेथें समाहित न होतां धारणा व ध्यान ह्या अवस्थांवर कांहीं क्षणच टिकून पुनः सास्मित समाधींत उतरतें. असा प्रकार वारंवार होऊं लागला म्हणजे योग्याच्या चित्तांत असें कां होतें ह्याचा विचार सुरू होतो. विचाराअन्तीं योग्यास असें समजून येतें कीं चित्तांतील कांहीं फलोन्मुख वासना हा अन्तराय उत्पन्न करीत आहेत. ह्या योग्यानें पाद ३, सूत्र ४४ मध्यें सांगितलेला भूतजय किंवा सूत्र ४७ मध्यें सांगितलेला इंद्रियजय ह्या दोन

सिद्धि जर ह्यापूर्वी प्राप्त करून घेतलेल्या असतील तर ह्या सिद्धींच्या साहाय्यानें तो योगी प्रारब्धभोगार्थ अनेक चित्तें निर्माण करितो. हीं चित्तें तो आपल्या अस्मितेंतून निर्माण करीत असतो. संप्रज्ञाताची सर्वांत वरची पायरी सास्मित समाधि असल्यानें (पाद १, सूत्र १७) योग्याला ह्या समाधीचा अनुभव असतोच. तसेंच इंद्रियजयार्थ कराव्या लागणाऱ्या पांच संयमांतही ह्याच अस्मितेवर त्यानें संयम केलेला असतो. चित्तें निर्माण करतांना हा योगी ह्या अस्मितेवरील संयमांत चित्त नेतो. धारणा, ध्यान आणि समाधि अशा तीन अवस्थांचा मिळून संयम होत असतो (पाद ३, सूत्र ४). समाधि ही अवस्था 'अर्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव' अशी असल्यानें ह्या अवस्थेंत अनेक चित्तें निर्माण करणें शक्य नसतें. चित्तें निर्माण करावीं असें अनुसंधान असतांना ध्याता, ध्यान आणि ध्येय ह्या तिहींचें अनुसंधान असावें लागतें आणि म्हणून ही ध्यानावस्था होय. ह्या ध्यानावस्थेंत योग्याचें चित्त असतांना योगी अपेक्षित असलेलीं भिन्न चित्तें निर्माण करितो, म्हणून त्याच्या मूळच्या प्रयोजक चित्ताला ध्यानज चित्त असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. तात्पर्य, हें ध्यानज चित्त अनाशय असल्यामुळें निर्माण चित्तांच्या द्वारा प्रारब्धभोग भोगून संपतांच अविरति, अलब्ध भूमिकत्व आणि अनवस्थितत्व हे तिन्ही अंतराय सहज दूर होतात आणि त्या योग्याचा असंप्रज्ञात समाधीचा अभ्यास निष्प्रतिबंध चालू होतो.

प्रारब्धभोगरूप कर्म घडूनही तें कर्माशय उत्पन्न करूं शकत नाहीं ह्यावरून कर्माच्या स्वरूपांत भेद असल्याचें स्पष्ट झालें. कांहींजणांचीं कर्में बंध उत्पन्न करूं शकत नाहींत तर इतरांचीं कर्में त्यांस बंधनकारक होतात. कर्मांचे हे भिन्न प्रकार पुढील सूत्रांत स्पष्ट केले आहेत. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

कर्माशुक्लाकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम् ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ — कांहीं कर्मांचें स्वरूप शुक्ल म्हणजे शुभ असतें. इतर कांहीं कर्मांचें स्वरूप कृष्ण म्हणजे अशुभ असतें. इतर कांहीं कर्में शुक्ल-कृष्ण म्हणजे शुभाशुभ अशीं भिन्न स्वरूपाचीं असतात. योग्यांचीं कर्में शुक्लही नसतात, कृष्णही नसतात आणि शुक्ल-कृष्णही नसतात. योगीजनांहून इतर प्राकृत जनांचीं कर्में मात्र वरील तीनही प्रकारचीं असतात.

विवरण—जीवमात्रांच्याकडून जीं जीं म्हणून कर्में घडतात, त्या सर्वांचे चार प्रकार पडतात. शुभ, अशुभ आणि शुभाशुभ हे तीन प्रकार आणि शुभ नव्हत, अशुभ नव्हत व शुभाशुभही नव्हत हा चौथा प्रकार होय. आसुरी प्रकृतीच्या व म्हणून परपीडक लोकांच्या हातून घडणारीं कर्में प्रायः अशुभ कर्में होत. गीतेंत म्हटल्याप्रमाणें हे लोक 'अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः', अहंकार, बल, दर्प, काम, क्रोध, इत्यादि आसुरी विकारांचा आश्रय करणारे असतात आणि म्हणून ते स्वतःच्या आणि म्हणून इतरांच्या ठिकाणीं असलेल्या आत्मतत्त्वाचा द्वेष करणारे आणि अभयसूयक असतात. अर्थात् असल्या आसुरी लोकांचीं कर्में त्यांच्या स्वभावानुसार दुष्टपणाचीं असणार हें स्वाभाविकच होय. अशा कर्मांना ह्या सूत्रांत 'कृष्ण' म्हणजे अशुभ कर्में असें म्हटलें आहे. सर्वसामान्य लोकांच्या हातून घडणारीं व बाह्य साधनांच्या साहाय्यानें निष्पन्न होणारीं कर्में प्रायः शुभाशुभ कर्में होत. बाह्य साधनांचा आश्रय करतांना कोणाचा तरी निग्रह करावा लागणार व कोणावर तरी अनुग्रह करावा लागणार. ह्यामुळें त्या कर्मानें कोणास पीडा होणार तर दुसऱ्या कोणास संतोष होणार! अशा प्रकारें ज्या कर्मांत चांगलें आणि वाईट ह्या दोहोंचें मिश्रण असतें त्यांना ह्या सूत्रांत शुक्ल—कृष्ण कर्में म्हटलें आहे. शुक्ल म्हणजे केवळ शुभ कर्में हा कर्मांचा तिसरा प्रकार होय. हीं कर्में आचरण करणाऱ्याच्या मनाच्या स्वाधीन असल्यामुळें तीं करतांना बाह्य साधनांचा आश्रय करण्याची आवश्यकता नसते, ह्यामुळें हीं करीत असतां कोणावर निग्रहानुग्रह करण्याचा प्रसंगच येत नाहीं. उदाहरणार्थ, योगारुरुक्षु साधक योगाच्या अष्टांगांचें जें अनुष्ठान यथाशक्ति प्रत्यहीं करीत असतो, तें केवळ शुक्ल कर्म होय. ह्या कर्माचरणापासून तें करणाऱ्याचें प्रत्यक्षपणें आणि तो ज्या समाजाचा घटक असेल त्याचें अप्रत्यक्षपणें कल्याणच होईल, अकल्याण केव्हांही होणार नाहीं. म्हणून असल्या कर्मांस शुक्ल असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. भगवद्गीतेंत

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ॥
योगिनः कर्मकुर्वन्ति संगत्यक्त्वात्मशुद्धये ॥

ह्या वचनांत उल्लेखिलेलें कर्म शुक्ल होय. ह्याप्रमाणें योगारूढ जीवन्मुक्त पुरुषांहून इतर सामान्य लोकांच्या कर्मांचे हे तीन प्रकार झाले. चौथा प्रकार म्हणजे योगारूढ जीवन्मुक्त पुरुषांच्या कर्माचा. चरमावस्थेंतल्या ह्या

पुरुषांच्या हातून जें कर्म घडत असतें तें घडत असतांना हें कर्म मी करीत आहें अशा प्रकारचा अहंकार त्याच्या ठिकाणीं स्फुरत नाहीं आणि त्या कर्माचें फल उपभोगीत असतां मी ह्या कर्मफलाचा भोक्ता असें अनुसंधानही त्याच्या ठिकाणीं नसतें. अशा प्रकारें कर्माचा किंवा कर्मफलांचा कर्तृत्व-भोक्तृत्वादि संबंध आपल्याकडे येत नसून ' गुणागुणेषु वर्तन्ते ' असें समजून त्याजकडून कर्में घडत असतात. ह्यामुळें त्याच्या चित्तांत, शुभ, अशुभ किंवा शुभाशुभ ह्या तिहींपैकीं कोणताच कर्माशय उत्पन्न होत नाहीं. योगारूढ पुरुषांकडून घडणाऱ्या अशा कर्मांना ह्या सूत्रांत ' अशुक्लाकृष्णं ' असें म्हटलें आहे.

ह्या चार प्रकारच्या कर्मांत अशुक्ल–अकृष्ण असलेलें जीवन्मुक्तांचें कर्म प्रारब्धफलभोगांतच केवळ अंतर्भूत होतें. त्यामुळें कसल्याच कर्माशयाची उत्पत्ति होत नसल्यानें शुभ, अशुभ किंवा शुभाशुभ असल्या कोणत्याच जन्माला तें कारणीभूत होत नाहीं. चालू देहपातानंतर त्यांचें जन्ममरणरूप संसारचक्र समाप्त होतें. ह्याव्यतिरिक्त इतर जीं तीन प्रकारचीं कर्में त्यांत शुक्ल कर्माच्या योगानें शुभ कर्माशय निर्माण होऊन तो देवादिकांच्या शुभ योनींतील जन्माला कारण होतो. कृष्ण कर्मांच्या योगानें अशुभ कर्माशय निर्माण होतो व तो आसुरी अथवा पशु-कृमि-कीटक, इत्यादि पापयोनींत जन्म देण्याला कारण होतो आणि शुक्ल-कृष्ण अशा संमिश्र असलेल्या तिसऱ्या प्रकारच्या कर्मामुळें शुभाशुभ असा संमिश्र कर्माशय निर्माण होतो व तो सर्वसामान्य मनुष्यजन्माला कारण होत असतो. तात्पर्य, त्रिविध कर्माचें हें स्वरूप ओळखून साधकानें आपलें इच्छास्वातंत्र्य व क्रियास्वातंत्र्य ह्या दोहोंचा योग्य उपयोग करून सदा शुक्ल कर्म आस्थापूर्वक आचारीत जावें आणि कृष्ण कर्माकडील प्रवृत्तीचा आत्मसंयमपूर्वक निग्रह करीत जावा ह्यांत त्याचें कल्याण आहे.

कर्माच्या ह्या तीन प्रकारांच्या संबंधांत येथें आणखी एका प्रश्नाचा विचार करणें अवश्य आहे. नित्यप्राप्त कर्में करीत असतां अमुक एक कर्म शुक्ल आहे किंवा कृष्ण आहे हें ओळखावें कसें हा तो प्रश्न होय. ज्या लोकांच्या बुद्धीला शास्त्रादिकांचा संस्कार झालेला असेल किंवा ज्यांना धर्मज्ञ शिष्ट जनांचा सहवास मिळेल त्यांना शुभाशुभ कर्मांचा विवेक सुलभपणें होईल. पण ज्यांना वरील दोनही अनुकूल गोष्टी प्राप्त होणार नाहींत त्यांनीं अमुक कर्म शुभ किंवा अशुभ हें कसें ओळखावें? प्रत्येक कर्म उपस्थित झालें

असतां त्याविषयीं शास्त्रार्थ पाहणें किंवा शिष्ट जनांना जाऊन विचारणें ही गोष्ट इष्ट असली तरी व्यवहार्य नाहीं. ह्यामुळें अनेक सत्प्रवृत्त लोकांना शुभ कर्मच हातून घडावें अशी खरीखुरी इच्छा असूनही अडचणीच्या प्रसंगीं शुभाशुभ कर्माचा विवेक न झाल्यानें त्यांच्याकडून अशुभ कर्में घडणें संभवनीय आहे. ह्यासाठीं कोणतेंही कर्म शुभ का अशुभ हें जाणण्याची एखादी सर्वसाधारण कसोटी उपलब्ध होईल तर शुभ कर्म करूं इच्छिणाऱ्यांची फार सोय होईल. अशी कसोटी मनुस्मृतींत सांगितली आहे. ही कसोटी येणेंप्रमाणें आहे — जें कर्म करण्याची कल्पना मनांत आली असतां, जें कर्म करीत असतां आणि जें कर्म केल्यानंतर मनुष्याला जनाची आणि मनाची लाज वाटते तें कर्म वाईट असें समजावें. जनलज्जेपेक्षांही मनलज्जेला अधिक मान द्यावा; 'जनीं निंद्य तें सर्व सोडोनि द्यावें। जनीं वंद्य तें सर्व भावें करावें।' हा समर्थांनीं एक ठोकळ मार्ग म्हणून सांगितला आहे, पण तो नेहमींच उपयोगी पडतो असें नाहीं. कारण असें कीं समाज अवनत झालेला असल्यास त्याचीं नैतिक मूल्यें हीनत्वास पोंचलेलीं असतात. अशा वेळीं ज्या जनांकडे पाहून निंद्य कोणतें आणि वंद्य कोणतें हें ठरवावयाचें ते जनच निंद्याला वंद्य आणि वंद्याला निंद्य समजत असतात. म्हणून जनलज्जेपेक्षां मनलज्जेच्या कसोटीवर कर्माची निंद्यता वा वंद्यता पारखणें अधिक निश्चितपणाचें असतें. प्रत्येक मनुष्याच्या हृदयांत ईश्वराचा वास असतो आणि तो ईश्वर प्रत्येकाला त्याच्या कल्याणार्थ अवश्य असलेली सत्प्रेरणा करीत असतो. ह्या प्रेरणेलाच आपण व्यवहारांत सदसद्विवेकबुद्धि असें म्हणतों. कामक्रोधादि मनोविकारांच्या जंजाळांतून ही सत्प्रेरणा आपल्या बुद्धीपर्यंत शुद्ध स्वरूपांत पोहोंचूं शकत नाहीं, पण आपण मनोविकार क्षणभर शांत करून ही सत्प्रेरणा ओळखण्याचा अभ्यास केला तर ती अगदीं शुद्ध स्वरूपांत आपल्यास गोचर होऊं लागते. जेव्हां एखादें वाईट कर्म करावें असें आपले कामक्रोधादि मनोविकार आपल्यास सांगत असतात त्याच वेळीं हें कर्म वाईट आहे, हें तूं करूं नकोस असें आपली सदसद्विवेकबुद्धिही आपल्यास सांगत असते. 'अंतःस्फूर्ति जिला म्हणतात' ती हीच सदसद्विवेकबुद्धीची प्रेरणा होय. ही प्रेरणा सदसद्विवेकबुद्धीच्या द्वारीं ईश्वराकडूनच होत असते, 'ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति', 'अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः', 'सर्वस्य चाहं हृदिसन्निविष्टो। मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च।' इत्यादि गीतावचनें ह्याविषयीं प्रमाण होत.

ह्या सत्प्रेरणेमुळेंच आपल्यापुढें कोणतेंही कर्म उपस्थित होतांच तें वाईट असेल तर तसें लागलीच कळतें आणि तें करण्याची कल्पनाही आपल्या मनास लज्जास्पद वाटते. मनोविकारांच्या स्वाधीन होऊन जर आपण तें कर्म करूं लागलों तरी हें कर्म वाईट असून आपण करीत आहों हें बरें नव्हे अशी रुखरुख मनाला लागल्याविना राहत नाहीं आणि त्या कर्माचरणानंतर 'किमहं पापमकरवम्' अशा प्रकारचा पश्चात्ताप मनाला होत असतो. तात्पर्य, जें कर्म करण्याची कल्पना मनांत उद्भवतांच मनाला अप्रसन्नता वाटते, जें करीत असतां मनाला टोंचणी लागते आणि जें केल्यावर मनाला पश्चात्ताप होतो तें कर्म कृष्ण-अशुभ असें समजून त्यापासून आरंभींच निवृत्त व्हावें किंवा एकदा पश्चात्ताप झाल्यावर पुनः तसल्या कर्मांत प्रवृत्त होऊं नये. ह्याप्रमाणेंच शुक्ल–शुभ कर्माची कसोटी समजावी. जें कर्म करण्याची इच्छा होतांच मनाला प्रसन्नता वाटते, ज्या कर्माचें सर्वांगज्ञान करून घेण्यांत आनंद वाटतो, जें आचरीत असतां जनांची आणि त्याहीपेक्षां मनाची यत्किंचितही लाज वाटत नाहीं आणि जें कर्म हातून पार पडल्यानंतर मनाला संतोष वाटतो तें कर्म शुक्ल–शुभ समजावें. शुभाशुभ कर्में मनाच्या ह्या कसोटीवर पारखण्याचा अभ्यास जितका अधिक होईल तितकी अंतःकरणांतील सत्प्रेरणा आपल्यास अधिक स्पष्ट व शुद्ध स्वरूपांत होऊं लागते आणि मग कालिदासानें म्हटल्याप्रमाणें 'सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु । प्रमाणमंतःकरणप्रवृत्तयः' अशा वस्तुस्थितीचा अनुभव आपल्यास येतो. तात्पर्य, ह्या कसोटीवर शुभाशुभ कर्में पारखून साधकानें अशुभ कर्मांचा त्याग करून शुभ कर्मांचाच आश्रय करावा म्हणजे त्यास उत्तरोत्तर श्रेष्ठ जन्म मिळत जाऊन अंतीं तो कैवल्यावस्थेला प्राप्त होईल.

मागील सूत्रांत सामान्य जनांचीं शुभ, अशुभ आणि शुभाशुभ अशीं त्रिविध कर्में असतात म्हणून सांगितलें. ह्या कर्मांचे शुभाशुभ संस्कार जीवमात्रांच्या अंतःकरणावर उमटतात आणि त्यापासून पुढील जाति, आयुष्य व भोग हीं निर्माण होतात. पुढील जन्मांत जीं कर्में घडावयाचीं किंवा ज्या वासना प्रकट व्हावयाच्या त्या मागील कर्मवासनासंस्कारानुरूप व्हावयाच्या असतात, पण मागील जन्म अनंत झाले असून त्यांतील कर्में आणि वासनाही अनंतच असणार, तेव्हां ह्या अनंत वासनांपैकीं कोणत्या वासना प्रकट होणार? वरवर पाहतां असें दिसतें कीं शुभ, अशुभ व शुभाशुभ ह्या सर्वच वासना चित्तांत बीजरूपानें राहत असल्यानें त्या

सर्वच. प्रकट व्हावयास पाहिजेत आणि ह्या वासना अनंत असल्यामुळें त्या सर्व प्रकट व्हावयाच्या म्हणजे अनंत जन्म प्राप्त व्हावयाचे! मग योगाभ्यास, कैवल्य, इत्यादि गोष्टींना वैय्यर्थ्यच प्राप्त होणार! ह्या शंकेचें समाधान पुढील ८ ते ११ ह्या सूत्रांत केलें आहे. पैकीं आठव्या सूत्रांत प्रत्येक जन्मांत कोणत्या वासना प्रकट होत असतात तें सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

ततस्तद्विपाकानुगुणानामेवाभिव्यक्तिर्वासनानाम् ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ — त्या कर्मांच्या योगानें जाति, आयुष्य आणि भोग असा जो विपाक निर्माण होतो त्याच्याशीं जेवढ्या वासना अनुगुण असतील तेवढ्यांचीच अभिव्यक्ति होत असते. (म्हणजे तेवढ्या वासना प्रकट होतात आणि इतर वासना चित्तांत तशाच प्रसुप्तावस्थेंत राहतात.)

विवरण — चित्तांत असलेल्या रागद्वेषादि क्लेशांस अनुसरून कर्माशय उत्पन्न होत असतो आणि त्या कर्माशयापासून विशिष्ट जाति, आयुष्य आणि भोग हा विपाक अनुभवावा लागतो असें दुसऱ्या पादाच्या बाराव्या आणि तेराव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. कोणत्याही जीवाला त्याच्या पूर्वकर्मानुसार विशिष्ट जातींत जन्म प्राप्त झाल्यानंतर तेथील आयुष्यांत त्याला जे भोग घडतात, ते घडत असतां त्याच्या चित्तांत प्रसुप्त असलेल्या अनंत वासनांपैकीं कोणत्या वासना प्रकट होत असतात त्यांचें स्वरूप ह्या सूत्रांत सामान्यत्वानें सांगितलें आहे. ज्या वासना, जाति, आयुष्य आणि भोग ह्या विपाकाशीं अनुगुण असतील तेवढ्याच व्यक्त दशेला येतात. जाति, आयुष्य व भोग ह्यांतील आयुष्य सर्वस्वीं जाति व भोग ह्यांवरच अवलंबून असल्यामुळें त्याच्याशीं अनुगुण असलेल्या वासना म्हणजे अमुक वासना असा कांहीं प्रकार नसतो, तर जाति व भोग ह्यांच्याशीं ज्या वासना समान गुणाच्या असतील त्याच त्या आयुष्याशींही अनुगुण समजावयाच्या. आतां जाति आणि भोग ह्यांच्याशीं अनुगुण वासना म्हणजे काय तें पाहूं. देह धारण करणारे जे एकंदर जीव आहेत त्यांच्या देहाची उत्पत्ति चार प्रकारांनीं होत असते व त्या उत्पत्तीवरून अगदीं ठळक अशा चार जीवकोटि मानल्या आहेत. जरायुज, अंडज, स्वेदज आणि उद्भिज हे ते

चार प्रकार होत. ह्या चार योनींतील जीवांत चित्ताची अभिव्यक्ति क्रमशः कमी प्रमाणांत झालेली असते. मातेच्या गर्भांत संपूर्ण अवयवांनीं युक्त असा देह निर्माण होऊन जन्माला येणारे प्राणी जरायुज होत. मनुष्यें व सर्व सस्तन प्राणी ह्या वर्गांत येतात. प्रथम अंडरूपानें निर्माण होऊन त्यांतून ज्यांचे देह निर्माण होतात ते अंडज प्राणी होत. साप, नाग, वगैरे जमिनीवर सरपटणारे प्राणी, मत्स्यादिक पाण्यांत राहणारे प्राणी आणि आकाशांत संचार करणारे पक्षी, इत्यादि सर्व अंडज होत. ज्यांची उत्पत्ति आईच्या गर्भांतून किंवा अंड्यांतून न होतां स्वेदानें उपलक्षित अशा कुजणाऱ्या व घाण पदार्थांपासून होते अशा प्रकारचे क्षुद्र जीवजंतु स्वेदज कोटींत येतात आणि वृक्षलतादि सर्व वनस्पतिवर्ग उद्भिज होत. ह्या चार वर्गांत मिळून चौऱ्याऐंशीं लक्ष योनि आहेत अशी परंपरागत समजूत आहे. ह्या सर्व योनींतील जीवांच्या अंतःकरणाचा विकास व तन्मूलक कर्मस्वातंत्र्य ह्यांच्या अपेक्षेनें त्यांचे भोगयोनि व कर्मयोनि असे दोन वर्ग पडतात. ज्यांचा विकास किंवा ज्यांच्या अंतःकरणाचा विकास सृष्टिनियमानुसारच केवळ घडून येत असतो त्या जीवांच्या योनि भोगयोनि होत व ज्यांच्या अंतःकरणाच्या विकासांत त्या जीवांचें ज्ञान, इच्छा आणि कर्म ह्यांचा संबंध येतो त्या जीवांच्या योनि कर्मयोनि होत. सामान्यतः मनुष्ययोनि ही कर्मयोनि असून इतर सर्व योनि भोगयोनि होत. मनुष्ययोनींतही तामस, राजस, सात्त्विक आणि शुद्ध सात्त्विक असे चार प्रकार आहेत. भगवद्गीतेंत ह्या चार प्रकारच्या समाजांचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत तीं अशीं —

सात्त्विक लोक देवांस मानतात व पूजितात, राजस लोक यक्षराक्षसादिकांस मानतात व पूजितात, तामस लोक प्रेत व भूतगण ह्यांस मानतात आणि पूजितात आणि शुद्ध सात्त्विक लोक सर्वत्र एकच आत्मा भरला आहे हें जाणून त्यालाच मानतात व पूजितात. ह्यांतील तामस लोक जवळ जवळ पशुतुल्य अवस्थेंत असल्यामुळें त्यांचा समावेश भोगयोनींत करण्यास प्रत्यवाय नाहीं. त्यांच्यावरचे राजस, सात्त्विक आणि शुद्ध सात्त्विक लोक कर्मयोनींत येतात. कारण ह्यांच्या ठिकाणीं ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति आणि क्रियाशक्ति ह्यांचा उत्तरोत्तर अधिक विकास झालेला असतो आणि म्हणून जाति, आयुष्य व भोग हा कर्मविपाक घडवून आणण्यांत त्या जीवांचें ज्ञान, इच्छा आणि कर्म ह्यांचा संबंध अधिकाधिक येत असतो. भोगयोनींत जन्मणाऱ्या जीवांच्या ठिकाणीं

कर्मविपाकरूप जी जाति सृष्टिनियमानुसार निर्माण होत असते त्या जातींत ते जीव जन्मले असतां त्या जीवांच्या अनंत प्राचीन जन्मांतील अनंत वासनांपैकीं ज्या वासना प्रस्तुत जातीशीं आणि भोगाशीं अनुगुण असतात त्याच तेवढ्या व्यक्त दशेला येऊन त्या जीवांना भोग घडत असतात.

भोगयोनींतील जीवांना जे भोग घडतात त्यांचें स्वरूप अगदीं साधें असतें. तहान लागली म्हणजे पाणी प्यावें, भूक लागली म्हणजे भक्ष्य शोधून व मिळवून भक्षण करावें, ऊन, वारा, पाऊस, इत्यादिकांपासून शरीराचें रक्षण होण्याकरितां कशाचा तरी आसरा घ्यावा, भय उत्पन्न झालें तर त्यापासून बचाव व्हावा म्हणून यत्न करावा, इतक्या गोष्टी साधून पिंडाचें रक्षण करावें आणि जातिरक्षणार्थ निसर्गानें उत्पन्न केलेल्या प्रेरणेस अनुसरून प्रजननकार्य घडावें, इतक्या गोष्टी सिद्ध होण्यांत त्या जीवांच्या सुखोपभोगाची परिसमाप्ति होत असते व ह्या गोष्टी ज्या प्रमाणांत न साधतील त्या प्रमाणांत त्या जीवांना दु:खाचा उपभोग घडतो. ह्या सुखदु:खांचा भोग घडण्यासाठीं ज्या वासनांचे अनुभव जागृत होणें अवश्य असतें तेवढ्या वासना स्मरणरूपानें व्यक्त होतात व त्यांच्या द्वारा त्यांना सुखदु:खांचे भोग घडतात. मृगशावकाचें उदाहरण ह्या संबंधांत अनेकदा उल्लेखिलें जातें व तें अगदीं समर्पकही आहे.

पूर्वजन्मानुभूतार्थ स्मरणान्मृगशावकः ।
जननीस्तन्यपानाय स्वयमेव प्रवर्तते ॥

मृगशावकाला पूर्वकर्मविपाकामुळें मृगजातींत जन्म येतांच क्षुधाशमनार्थ स्तन्यपान करण्याचा पूर्वजन्मानुभव स्मरतो आणि त्यामुळें तो लागलीच जननीस्तन्यपानाला आपण होऊनच प्रवृत्त होतो. ह्या ठिकाणीं मृगशावक केवळ उपलक्षण होय. सर्वच सस्तन प्राणिकोटींत मुलें जन्मत:च मातेच्या स्तनाला लागतांच दूध ओढून घेतात. ही क्रिया त्यास त्या वेळीं पूर्वानुभावाच्या बळावर आणि त्या विशिष्ट परिस्थितींत त्या अनुभवाचा संस्कार स्मरणरूपानें बुद्धींत उपारूढ झाल्यामुळें करतां येते. कोणी म्हणतील ही क्रिया त्याकडून सहजधर्म म्हणून घडली जाते. जन्मल्याक्षणींच तें मूल सहजपणें जसें श्वासोच्छ्वास करतें, त्याचप्रमाणें स्तन्यपानही करतें. परंतु हें म्हणणें युक्तिसिद्ध नाहीं. कारण श्वसनक्रिया त्याच्याकडून निसर्गनियमानुसार जशी सहजपणें, बिनचूकपणें आणि त्याच्या प्रयत्नांवाचून घडून येत

असते तशी स्थिति स्तन्यपानाची नाहीं. त्या मुलाला भूक लागल्याची जाणीव होते, त्यामुळें तें रडूं लागतें आणि मातेनें त्याला उचलून घेऊन, त्याच्या तोंडांत स्तन देतांच तें रडावयाचें थांबून दूध ओढून घेऊं लागतें आणि पोट भरतांच तोंड काढून घेऊन खेळत राहतें. म्हणजे ह्या स्तनपानाच्या व्यवहारांत ज्ञान, इच्छा, क्रिया, तृप्ति, इत्यादि मनोधर्मांचा संपर्क स्पष्टपणें प्रतीत होत असतो. तेव्हां स्तन्यपान ही क्रिया श्वसनव्यापाराप्रमाणें निसर्गानुसार घडणारी नसून तो जाणिवेच्या कक्षेंत घडणारा एक मनोव्यापार आहे. ह्या ठिकाणीं स्तन्यपान ह्या क्रियेला मनोव्यापार म्हटलें आहे हें तात्त्विक दृष्टीनें म्हटलें आहे, कारण

क्रियानाम परिस्पन्दपरिणामस्वरूपिणी ।
स्पन्दमाने बहिर्ज्ञाने तदंकुरवदुद्भवेत् ॥

ही क्रियेची व्याख्या आहे. चित्ताच्या स्पंदांचा बाह्य सृष्टींतील द्रव्यात्मक भागांत जो स्थित्यन्तररूप परिणाम घडतो त्यालाच क्रिया असें म्हणतात. बीजापासून जसा अंकुर उत्पन्न होतो त्याप्रमाणेंच चित्तांतून प्रथम ज्ञानाचे स्पन्द बाहेर पडतात व त्यामुळें द्रव्यात्मक भागांत स्थित्यन्तर घडणें एवंरूप क्रिया निष्पन्न होते. वरील उदाहरणांत मुलाच्या ठिकाणीं प्रथम भुकेच्या जाणिवेनें स्पन्द निर्माण होतात ह्यांची जाणीव तें मूल रडण्यानें आईला करून देतें, त्यानंतर मातृस्तनाला तोंड लागतांच दूध ओढून घेण्याच्या पूर्वानुभवाचे स्पन्द चित्तांत स्मरणरूपानें आरूढ होतात आणि मग मूल दूध ओढून घेण्याची क्रिया करतें व त्यामुळें मातृस्तनांतील दूध मुलाच्या पोटांत जाऊन त्याच्या शरीराशीं एकरूप होतें. ह्या सर्व व्यवहारावरून ध्यानांत येईल कीं श्वसनव्यापाराप्रमाणें स्तन्यपान निसर्गानुसार सहजपणें घडत नसून क्षुधानिवृत्तिरूपी प्रयोजनाच्या सिद्धीसाठीं सहेतुकपणें घडणारा तो एक मनोव्यापारच होय.

आतां ही क्रिया जणुं उपजत बुद्धीनें अगदीं सहजपणें केली जाते असें दिसतें. ह्याचें कारण असें कीं तीच क्रिया अनेक जन्मांत अनेकदा अनुभवलेली असते हें होय. कोणतीही क्रिया प्रथम करतांना आयास पडतात. पण ती अनेकवार हातून घडली म्हणजे मग ती अगदीं सहजपणें घडते. दुचाकीवर बसायला शिकतांना कितीतरी आटापीट करावी लागते, पण एकदा उत्तम बसायला येऊं लागलें म्हणजे ती गोष्ट अगदीं सहजपणें करतां

येते. चित्रकला, गायनकला, इत्यादि सर्व कला दीर्घकालीन अभ्यासानें अगदीं सहजपणें करतां येतात. एखाद्यानें दहा- पंधरा मिनिटांत कुंचलीनें उत्तम भावनिदर्शक चित्र काढून दाखविलें किंवा बैठकीला बसतांच एखाद्यानें रागदारीचे शास्त्रशुद्ध आलाप घेऊन उत्कृष्ट चीज गाऊन दाखविली तर त्यावरून आपल्याला असें निश्चयानें म्हणतां येतें की त्या त्या कलावानांनीं ती ती गोष्ट आतां सहजपणें करतां येईल इतक्या वेळां पूर्वीं केलेली आहे. चित्रकार जेव्हां कुंचलीनें चित्र काढूं लागतो तेव्हां चित्रें काढण्यासंबंधींचा पूर्वानुभव जागृत होतो व त्यास अनुसरूनच तो चित्रकार तें चित्र काढतो. रागदारीची उत्कृष्ट चीज गाऊन दाखवितांना त्या चिजेवर केलेल्या अभ्यासाचे पूर्वसंस्कार चित्तांत जागृत होतात व म्हणूनच ती चीज तो गवई गाऊन दाखवितो. स्तन्यपानाच्या संबंधांत अगदीं असाच प्रकार घडत असतो. स्तनास तोंड लागतांच दूध ओढून घ्यायची कला तें मूल ह्या जन्मांत शिकलेलें नसतें ह्याविषयीं वादच नाहीं आणि तें मूल दूध शोषून घेण्याची क्रिया तर अगदीं झपाझप करीत असतें. तेव्हां ह्या वेळीं असें घडत असतें कीं पूर्वीं ज्या जातींत जन्म आला असतां मातृ-स्तनांतून दूध शोषून घेण्याच्या वेळीं ज्या ज्या क्रिया त्यानें केलेल्या असतात त्या त्या क्रिया सांप्रतच्या जातींतील ह्या प्रसंगाशीं अनुगुण असल्यानें त्या क्रियांच्या संस्कारांची अभिव्यक्ति स्मरणरूपानें त्या बालकाच्या चित्तांत होते व म्हणून तें ती क्रिया सहजपणें करूं शकतें. ह्याचप्रमाणें पूर्वकर्मविपाकभूत जी जाति प्राप्त झाली असेल आणि ज्या जातींत जे भोग भोगावे लागतील त्या जातींतील त्या भोगांशीं समानुगुण असलेले पूर्वसंस्कार स्मरणरूपानें चित्तांत उपस्थित होतात व ते भोग घडतात. भोगयोनींतील जीवांच्या ठिकाणीं वर सांगितलेल्या क्षुधातृषादि सामान्य देहधर्मांच्या अनुभवांत सुखदु:खादिभोग ह्याप्रमाणें सिद्ध होतात.

आतां कर्मयोनींत अंतर्भूत होणाऱ्या मनुष्यांच्या विषयीं असेंच तत्त्वत: घडत असतें. पण त्यांच्या भोगांत केवळ देहधर्मांचाच तेवढा संबंध असतो असें नसून त्यांत मनोधर्मांचाही संबंध येत असल्यामुळें त्यांच्या सुखदु:खादि भोगांत बाह्यत: एकरूपता दिसली तरी त्या भोगांचें अंत:स्वरूप वेगवेगळें असतें आणि ह्या अंत:स्वरूपाशीं अनुगुण असलेल्याच वासना व्यक्त दशेला येत असतात. मागें पहिल्या पादांत वैराग्याचें विवेचन करीत असतां मनुष्याच्या बुद्धीच्या विकासासह त्याच्या सुखदु:खांच्या

कल्पनेंत कसा बदल होत असतो तें सांगितलें आहेच. मनुष्याच्या ठिकाणीं भावना उन्नत होऊं लागतांच त्याच्या सुखदु:खाचे भोग देहधर्मावर अवलंबून न राहतां त्या भावनांवर ते अवलंबून राहतात. रस्त्यानें जातांना वाटेंत पडलेला दागिना सांपडल्याचें उदाहरण मागें एकदा सांगितलें आहे. विरक्त माणसाला दागिना आढळला तर तो मनुष्य दागिना उचलून न घेतां तसाच पुढें जातो, पण लोभी माणसाला दागिना दिसतांच तो चटकन् तो दागिना उचलून घेतो. रस्त्यावर दागिना सांपडणें हें दोघांस समान असून प्रत्येकाचें वर्तन भिन्न प्रकारचें घडतें. ह्याचें कारण असें कीं प्रत्येकाच्या अंत:करणांतील भावना भिन्न असतात. विरक्त मनुष्यानें पूर्वीं आपल्या मनाला 'सोनें रुपें आम्हां मृत्तिकेसमान। माणिकें पाषाणखडे तैसे' अशी शिकवण अनेकवार देऊन द्रव्यलोभापासून आपलें मन परावृत्त केलेलें असतें. म्हणजे त्याच्या चित्तांत द्रव्याविषयीं राग हा क्लेश नसून द्वेष हा क्लेश असतो, ह्यामुळें तो त्या दागिन्यांकडे आकृष्ट न होतां त्यांपासून निवृत्त होतो. लोभी माणसाची गोष्ट ह्याच्या उलट असते. त्याच्या चित्तांत द्रव्याविषयीं अभिलाषावृत्ति असते म्हणजे राग हा क्लेश असतो. त्यामुळें दागिना दृष्टीस पडतांच ती अभिलाष वृत्ति व्यक्त होते आणि मग तो त्या दागिन्याजवळ जातो आणि तो उचलून घेतो. ह्या उदाहरणावरून इतकें लक्षांत येईल कीं पुढें दागिना उपस्थित होणें ही गोष्ट दोघांना समान असूनही एकाचें चित्त निराग असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं वैराग्याचे संस्कार व्यक्त होतात आणि दुसऱ्याचें चित्त सराग असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं लोभाचे संस्कार जागे होतात. तेव्हां मनुष्ययोनींत कोणताही प्रसंग उपस्थित झाला असतां त्या त्या जीवाचें चित्त ज्या अधिकाराचें असेल त्याच्याशीं अनुगुण असलेल्या वासना जागृत होऊन पुढील भोग निष्पन्न होतात ही गोष्ट वरील विवेचनावरून सिद्ध होते.

ह्या सूत्रांत कर्मविपाकाला अनुगुण असलेल्या वासनांची अभिव्यक्ति होते असें सांगितलें आहे आणि वरील विवेचनावरून मनुष्याच्या चित्ताची जी अवस्था असेल तिच्याशीं अनुगुण असलेल्या वासनांची अभिव्यक्ति होते असें दिसून येतें. प्रथमदर्शनीं हे दोन भिन्न अभिप्राय असावेत असें वाटतें, पण वस्तुस्थिति अशी आहे कीं हे दोन अभिप्राय भिन्न नसून एकरूपच आहेत. कारण चित्ताची जी अवस्था असते तिचा कर्मविपाकांत अंतर्भूत होणाऱ्या भोगांशीं इतका निकट संबंध येतो कीं भोग सिद्ध

होतांना चित्ताची अवस्था त्या भोगाचा एक घटकच बनते आणि म्हणून भोग सुखात्मक होणें किंवा दुःखात्मक होणें हें कर्मयोनींतील जीवांच्या संबंधांत भोगांच्या बाह्यस्वरूपावर मुळींच अवलंबून नसून चित्ताच्या अवस्थेवर सर्वस्वीं अवलंबून असतें. चित्तांत सत्त्वोद्रेक झालेला असेल तर कोणताही भोग बाह्यतः दुःखरूप असूनही तो त्या व्यक्तीला सुखस्वरूपच होईल. हें स्पष्ट होण्याकरितां एक व्यावहारिक उदाहरण घेऊं. तुरुंगवास बाह्य दृष्टीनें पाहतां दुःखरूप आहे हें सर्वांसच पटण्याजोगें आहे. पण न्यायनीतीनें वागणाऱ्या सात्त्विक, विद्वान् आणि धैर्यवान् माणसाला तुरुंगवास प्राप्त झाला तर तो त्याचा आनंदानें स्वीकार करतो इतकेंच नव्हे, तर ह्या संधीचा लाभ घेऊन तो त्या तुरुंगवासाचाच उत्तम कार्यांत उपयोग करून घेतो. लोकमान्यांनीं 'गीतारहस्य' तुरुंगवासांत लिहिलें हें वरील प्रकाराचें लोकप्रसिद्ध उदाहरण होय. ह्या ठिकाणीं त्यांच्या अंतःकरणाची बैठक सात्त्विक असल्यामुळें तुरुंगवासांतील फुरसत मिळतांच राजकारणाच्या धकाधकींत दडपून टाकले गेलेले तत्त्वज्ञानविषयक विचार अभिव्यक्त झाले आणि महाराष्ट्र भाषेंतील गीतेवरील टीकाग्रंथांत श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांच्या भावार्थदीपिका ह्या ग्रंथाइतकें नसलें तरी वामन पंडितांच्या यथार्थदीपिकेच्या योग्यतेचें अढळ स्थान मिळविणारा रहस्यग्रंथ निर्माण झाला. ह्याच्या उलट गौतमबुद्ध किंवा गोपीचंद ह्यांचीं उदाहरणें आहेत. ह्या दोघांनाही सर्व प्रकारचें राजवैभव प्राप्त झालें असतां त्याचा त्याग करून त्यांनीं अरण्यवास पत्करला. मागें (पाद २, सूत्र १५ मध्यें) ल्हाद म्हणजे आनंद देणारे भोगसुद्धा विवेकी पुरुषाला दुःखरूप भासतात म्हणून सांगितलें आहे. ह्याच कारणानें (पाद ३, सूत्र ३५ मध्यें) सत्त्व आणि पुरुष अत्यंत भिन्न असून त्यांचा अभेदरूपानें प्रत्यय येणें हें भोगाचें स्वरूप असें सांगितलें आहे. अर्थात् सत्त्व म्हणजे चित्त ज्या पातळींत असेल म्हणजे त्यांत सत्त्व, रज किंवा तम ह्यांचें न्यूनाधिक्य ज्या मानानें वसत असेल तदनुगुण पूर्वार्जित वासना स्मरणरूपानें चित्तांत आरूढ होऊन ते ते भोग घडतात. तात्पर्य, चित्तांत अनेक जन्मांतील अनेक वासना प्रसुप्तावस्थेंत असतात, पण कर्मविपाकभूत जी जाति किंवा जो जो भोग प्राप्त झाला असेल आणि चित्ताच्या ठिकाणीं ज्या प्रमाणांत सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण आविर्भूत अथवा तिरोभूत झाले असतील त्या प्रमाणांत त्या त्या अनुगुण वासना व्यक्त होतात व इतर सर्व वासना

चित्तांत तशाच प्रसुप्तावस्थेंत राहतात. अशा प्रकारें दैवी जन्म उत्पन्न करणारें कर्म जर विपाकोन्मुख झालेलें असेल तर तेथें दैवी वासनाच प्रकट होतील. त्याचप्रमाणें मनुष्ययोनींत अथवा तिर्यग्योनींत जन्म देण्यास कारण होणारें कर्म जर विपाकोन्मुख होईल तर मनुष्ययोनीस अथवा तिर्यग्योनीस अनुगुण असलेल्या वासनाच तेवढ्या व्यक्त दशेला येतील आणि इतर वासना चित्तांत अव्यक्तावस्थेंत तशाच राहतील.

पुढील सूत्रांत विपाकानुगुण वासनाच तेवढ्या प्रकट कां होत असतात ह्याची उपपत्ति सांगितली आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें—

जातिदेशकालव्यवहितानामप्यानन्तर्यं
स्मृतिसंस्कारयोरेकरूपत्वात् ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ — सांप्रतच्या विपाकाला अनुगुण असलेल्या आणि व्यक्त होणाऱ्या वासना आणि त्यांचे मूळचे संस्कार ह्या दोहोंच्या मध्यें अनेक देशांत आणि कालांत प्राप्त झालेल्या अनेक जन्मांचें व्यवधान असूनही नंतर त्या वासना प्रकट होतात. वासनांचे संस्कारच स्मृतिरूपानें उदित होत असतात, म्हणजे स्मृति आणि संस्कार ह्यांच्यांत एकरूपता असते हें ते संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होण्याला कारण असतें.

विवरण — जननमरणरूप संसारचक्रांत भ्रमण करीत असतां जीवाला अनेक योनींत जन्म प्राप्त होत असतात. एकदा एका काळांत व देशांत आणि एका योनींत सुखदु:खादि भोग अनुभविल्यानंतर कर्मविपाकानुसार भिन्न काळांत आणि भिन्न देशांत इतर अनेक योनींत अनेक जन्म घेतल्यावर तो जीव पुन: केव्हां तरी पूर्वीच्याच जातींत जन्मास येतो. पूर्वी ज्या देहांत नाना प्रकारचे भोग भोगलेले असतात तसलाच देह पुन: प्राप्त झाल्यावर पूर्वानुभवाचे संस्कार जागे होतात. हे संस्कार आणि आतांच्या तत्सदृश जन्मामुळें होणारी त्या संस्कारांची जागृति ह्यांच्या मधील काळांत अनेक देशांत व काळांत प्राप्त झालेल्या अनेक जन्मांचें व्यवधान असतें. आपण असें समजूं कीं एका जीवाला एकदा ब्राह्मण जातींत जन्म

आल्यानंतर त्याच्या पूर्वकर्मानुसार त्याला इतर अनेक जातींत जन्म प्राप्त झाला व मग पुनः ब्राह्मण जन्म प्राप्त झाला. ह्या इतर अनेक जातींत जन्म आले असतां ब्राह्मण्याचे संस्कार जागे होण्याला बाह्य निमित्त नसल्यामुळें ते तसेच सुप्तावस्थेंत राहिलेले असतात. पण ह्या अनेक जन्मांनंतर त्याला पुनः ब्राह्मण जातींत जन्म मिळाला असतां पूर्वानुभवाशीं सदृश असलेला देह प्राप्त होणें ह्या उद्बोधक सामग्रीमुळें त्याचे ब्राह्मण्याचे पूर्व संस्कार जागे होतात व ते चित्तांत आठवणींच्या रूपानें प्रकट होतात. आपल्याला जेव्हां एखाद्या पूर्वानुभवाची आठवण होते तेव्हां कसकसा प्रकार घडत असतो तें पाहूं. उदाहरणार्थ, आपण असें समजूं कीं एखादा माणूस तीस चाळीस वर्षांनीं तो लहानपणीं ज्या घरांत राहत होता त्या घरांत राहावयास गेला. अशा वेळीं त्यास लहानपणीं आपण कोठें खेळत होतों, कोठें अभ्यास करीत होतों, कोठें निजत होतों, इत्यादि सर्व गोष्टी एकामागून एक आठवूं लागतात. त्याचप्रमाणें ओसरी कोठें आहे, माडी कोठें आहे, जिना कोठें आहे इत्यादि गोष्टीही त्यास झटाझट आठवतात. ह्या आठवणींमुळें त्या माणसाचे त्या घरांतील सर्व व्यवहार अगदीं सराईतपणें चालू होतात. पण त्या घरांत प्रथमच राहणाऱ्याला त्या घरांतील कांहींच माहीत नसल्यानें त्याचे व्यवहार मात्र तसे सराईतपणें होऊं शकत नाहींत. ह्याचें कारण असें कीं पहिल्या माणसाच्या चित्तांत बाह्य परिस्थितीशीं ज्यांचें साहचर्य होतें असे संस्कार होते. म्हणून ते आठवणींच्या रूपानें चित्तारूढ झाले आणि दुसऱ्या माणसाच्या चित्तांत तसले संस्कार नसल्यानें त्याला त्या विशिष्ट घराविषयींच्या कसल्याच पूर्वानुभवाच्या आठवणी होऊं शकत नाहींत. पहिला माणूस लहानपणच्या घरांव्यतिरिक्त इतर अनेक ठिकाणच्या अनेक घरांत पुढील काळांत राहिलेला असतो आणि त्या घरासंबंधींचे अनेक अनुभव त्याच्या चित्तांत संस्काररूपानें राहिलेले असतात. परंतु ते सर्व संस्कार लहानपणच्या घराशीं निगडित नसल्यामुळें लहानपणचें घर पाहिल्यावरही ते तसेच अव्यक्त स्वरूपांत राहिले आणि अनेक देशांतल्या, अनेक काळांतल्या आणि अनेक घरांतल्या अनेक अनुभवांच्या मधील काळांतील संस्कारांचें व्यवधान असूनही, त्यांच्या पूर्वीचे लहानपणच्या घरांतीलच संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत आरूढ झाले. अगदीं हाच प्रकार पूर्वजन्मानुभूत स्मृतींच्या संबंधांत घडत असतो. प्राण्याला मिळणारा देह हें एक प्रकारें घरच असतें. 'शरीरं सुखदुःखानां भोगायतनम्' असें

शास्त्रकारांनीं म्हटलेंच आहे. तेव्हां प्रस्तुत प्रसंगीं त्या जीवाला जो जन्म मिळाला असेल त्या जन्मांत त्याला ज्या स्मृति होतील त्या अशाच होतील कीं ज्यांची पूर्वीं प्राप्त झालेल्या जन्मांतील संस्कारांशीं एकरूपता असेल ! वर चित्रकार किंवा गायक ह्यांचीं उदाहरणें दिलीं आहेत. चित्रकार अमुक एक चित्र काढण्याच्या इच्छेनें हातांत कुंचली घेऊन चित्र काढूं लागला म्हणजे त्याच्या चित्तांत अनेक चित्रें काढल्याचे संस्कार जरी असले तरी ते स्मृतिरूपानें त्याच्या चित्तांत आरूढ न होतां जें चित्र काढण्याच्या इच्छेनें तो बसला त्या चित्राशीं समान असलेले पूर्वानुभवाचे संस्कारच त्याला आठवतात आणि मग तो तें चित्र काढतो. विशिष्ट रागांतील चीज गावी ह्या इच्छेनें गवई गाऊं लागला म्हणजे त्याला अनेक रागांतील चिजा येत असल्या तरी त्यांचे संस्कार जागे न होतां त्या विशिष्ट रागाच्या आलापांचेच संस्कार जागे होतात व ते आलाप तो काढतो. अनेक नाटकांत अनेक भूमिका करणारा नट जेव्हां विशिष्ट नाटकांतील विशिष्ट भूमिका करून दाखवीत असतो तेव्हां इतर अनेक भूमिकांचे संस्कार त्याच्या चित्तांत असूनही ते तसेच सुप्तावस्थेंत राहतात आणि जी भूमिका त्या नटास करावयाची असते त्या भूमिकेशीं अनुगुण असलेले संस्कारच स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होतात व त्यांच्या साहाय्यानें तो ती भूमिका उत्तम रीतीनें करून दाखवितो. तात्पर्य, विशिष्ट परिस्थितींत भोग घडून येण्याला ज्या आठवणी होणें अवश्य असतें त्या आठवणीशीं ज्या संस्कारांची एकरूपता असते तेच पूर्वानुभवाचे संस्कार जागे होऊन त्यांच्या द्वारा जीवास भोग घडतो.

आतां येथें संस्कारांच्या स्वरूपाविषयीं थोडा विचार करणें अवश्य असल्यानें तो करूं. संस्कारांसंबंधीं न्याय आणि वैशेषिक दर्शनांत जो विचार केला आहे तो केवळ तर्कानुसारी आहे, पण पूर्वमीमांसा, सांख्य, योग आणि वेदान्त ह्या चार दर्शनांत जो विचार केला आहे तो तर्कानुसारी असून अनुभवगम्यही आहे. अर्थात् तोच यथार्थ म्हणून ग्राह्य आहे. पहिल्या दोन दर्शनकारांनीं मन हें द्रव्य मानलें असून धी म्हणजे बुद्धि हा त्या मनाचा गुण मानला आहे आणि संस्कार हेसुद्धा द्रव्यांचे गुणच मानले आहेत. पण ही विचारसरणी श्रुति, स्मृति आणि अनुभव ह्यांस पटणारी नाहीं. श्रुतिस्मृतींनीं मन व बुद्धि ह्या अंतःकरणाच्याच व्यापारभेदानें होणाऱ्या दोन वेगवेगळ्या अवस्था म्हणून सांगितल्या आहेत आणि

अनुभवसुद्धा असाच आहे. 'मनसस्तु परा बुद्धिः' ह्या कठ श्रुतींत मनाच्याही पलीकडे म्हणजे अधिक सूक्ष्म बुद्धि असल्याचें सांगितलें आहे. भगवद्गीतेंतसुद्धा ह्याच वचनाचा अनुवाद केला असून, इंद्रियें, मन व बुद्धि हीं कामक्रोधाचीं अधिष्ठानें म्हणून स्वतंत्रपणें वर्णिलेलीं आहेत. योगशास्त्र-कारांच्या मतेंही मन, बुद्धि, चित्त व अस्मिता म्हणजे अहंकार ह्या अंतःकरणाच्याच व्यापारभेदानें होणाऱ्या अवस्था होत. योगदर्शनांत अस्मितेचा उल्लेख तीन चार ठिकाणीं स्वतंत्रपणें केला आहे आणि त्या ठिकाणीं महत्तत्त्वांतून व्यष्टिभावानें स्फुरणारें 'मी आहें' हें चित्तगत मूळ स्फुरणच विवक्षित आहे. चित्तगत अनादि अविद्येमुळें देहेंद्रियादिक अनात्मवस्तूंशीं ह्या 'मी आहें' ह्या स्फुरणाचा एकाकार होऊन 'मी देह आहें' असें जें वाटतें त्यालाच योगदर्शनांत 'संयोग' असें म्हटलें आहे. असंप्रज्ञात समाधींत कैवल्यावस्थेचा साक्षात्कार घडला नाहीं तोंपर्यंत हें 'अस्मि' स्फुरण देहादिक अनात्मभूत वस्तूंना उल्लेखून होत असल्यामुळेंच 'अस्मि–ता' हा चित्तांतील एक क्लेश म्हणून वर्णिला आहे. मन, बुद्धि आणि चित्त हे उरलेले तीन्ही शब्द योगदर्शनांत योजिले आहेत. पण त्यांतील भेद स्पष्टपणानें असे कोठेंच सांगितलेले नाहींत. ह्यांतील बुद्धीचा उल्लेख दोन सूत्रांत मिळून तीनदा, मनाचा उल्लेख चार सूत्रांत आणि चित्ताचा उल्लेख एकवीस सूत्रांत आलेला आहे. तथापि वरवर पाहणाऱ्याला मन, बुद्धि आणि चित्त हे तिन्ही एकमेकांचे पर्यायशब्द म्हणूनच तेथें योजले असावेत असें वाटण्याचा संभव आहे. तथापि त्या त्या सूत्रांतील त्यांच्या उपयोगांतील सूक्ष्म अर्थभेद व्युत्पन्न पंडितांच्या बुद्धीला कळण्याजोगा आहे. वेदान्तदर्शनांत तर अंतःकरणाच्या भिन्न व्यापारांच्या अपेक्षेनेंच त्याला मन, बुद्धि, चित्त आणि अहंकार अशा संज्ञा आहेत असें स्पष्ट सांगितलें असून, त्या भिन्न व्यापारांचें स्वरूपही स्पष्ट केलें आहे. ह्यांतील मनाचा व्यापार असा कीं अनिर्णित किंवा अज्ञात पदार्थाचा अनेक प्रकारचे संकल्प-विकल्प करून निर्णय करावा किंवा त्याचें स्वरूपज्ञान करून घ्यावें. इंद्रियद्वारा गोचर झालेला पदार्थ काय आहे (किमिदम्), त्याचे गुणधर्म काय आहेत (कथमिदम्), त्याचें निमित्तकारण कोणतें (केन इदम्), त्याचें प्रयोजन काय (कस्मै इदम्), त्याचें उपादान कारण कोणतें (कस्मात् इदम्), तो कोणाकरितां आहे (कस्य इदम्) आणि त्याचें अधिष्ठान कोणतें (कस्मिन् इदम्), इत्यादि अनेक संकल्पविकल्पांच्या साहाय्यानें

अनिर्णीत विषयाचा निर्णय करणें किंवा त्याचें सर्वांगीण ज्ञान करून घेणें ह्या व्यापार होत असतां अंत:करणाला मन असें म्हणावयाचें. जो निर्णय झाला किंवा जें ज्ञान झालें तें स्मृतिरूपानें चित्तांत आवश्यक प्रसंगीं आरूढ व्हावें म्हणून त्या निर्णयाचें किंवा त्या ज्ञानाचें वृत्तिरूपानें पुन: पुन्हा अनुसंधान करणें ह्या व्यापारानें जेव्हां अंत:करण युक्त असतें तेव्हां त्याला चित्त अशी संज्ञा देण्यांत येते. जे निर्णय त्या वेळेपुरते निश्चित झाले असतील ते किंवा जें ज्ञान मिळालें असेल तें, सर्व संगृहित करून ठेवणारा जो अंत:करणाचा भाग त्याला बुद्धि अशी संज्ञा देण्यांत येते आणि वर सांगितलेला 'अस्मिता' भाव हा अहंकार होय.

वर सांगितलेंच आहे कीं केवळ 'मी आहें' एवढेंच अहंकाराचें मूळ स्फुरण होय. हें मूळ स्फुरण वास्तविकपणें द्रष्ट्याला उद्देशून व्हावयास पाहिजे. पण अविद्यादोषामुळें तें बुद्धीला व बुद्धींत संगृहीत असलेल्या ज्ञानाला उद्देशून होत असल्यामुळें माळेच्या दोऱ्यांत जसे सर्व मणी ओवलेले राहतात त्यांप्रमाणें बुद्धीच्या साहाय्यानें झालेलीं सर्व प्रकारचीं ज्ञानें अहंकारांत अनुस्यूत असतात. येणेंप्रमाणें एकाच अंत:करणाला व्यापारभेदानें मन, बुद्धि, चित्त आणि अहंकार ह्या संज्ञा दिल्या जातात. ह्यांत मन व चित्त ह्यांच्या व्यापारांत कांहींसें सादृश्य असतें. पदार्थ ज्ञात होण्यापूर्वी 'किं इदम्' 'कथं इदम्', इत्यादि विचार करून त्यांचीं उत्तरें शोधणारें तें मन होय आणि तीं शोधलेलीं उत्तरें स्मृतिरूपानें अवश्य तेव्हां अंत:करणांत आरूढ व्हावींत म्हणून त्यांचें पुन: पुन्हा अनुसंधान करणारें तें चित्त होय. म्हणजे दोहोंचे व्यापार 'किं इदम्', इत्यादींच्या उत्तरांशींच संलग्न असतात. ह्यामुळें ह्या दोहोंना मिळून मन अशीही संज्ञा देण्यांत येते. त्याचप्रमाणें अहंकाराचें मूळचें 'अस्मि' हें स्फुरण बुद्धीच्या कर्तृत्व, ज्ञातृत्व, भोक्तृत्व, इत्यादि धर्मांशीं संलग्न होऊन 'मी कर्ता आहें', 'मी ज्ञाता आहें' 'मी भोक्ता आहें' इत्यादि भाव सिद्ध होत असतात. ह्यामुळें अहंकाराचा समावेश बुद्धींत केला जातो. अशा रीतीनें मन ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा जेव्हां विमर्शरूप व्यापार करतें तेव्हां तो जीवात्म्याचा मनोमय कोष होय आणि ज्ञानेंद्रियांच्याच द्वारा जेव्हां बुद्धीचे निश्चयात्मक व्यापार घडतात तेव्हां तो जीवात्म्याचा विज्ञानमय कोष होय. पंचप्राण आणि पंचकर्मेंद्रियें मिळून दहांचा प्राणमय कोश होय. पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि आकाश ह्या पांच स्थूल भूतांपासून निर्माण झालेल्या रस, रक्त, मांस, भेद, अस्थि, मज्जा, इत्यादि धातूंपासून बनलेलें स्थूल शरीर

ह्या अन्नमय कोष होय. येणेंप्रमाणें आत्म्याचे अन्नमय, प्राणमय, मनोमय आणि विज्ञानमय असे चार कोष झाले. ह्यांतील अन्नमय कोष हें जसें स्थूल शरीर तसें प्राणमय कोषांतील प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान हे पांच प्राण, वाक् (वाणी)-पाणी (हात)-पाद (पाय)-पायु (मल-विसर्जनाचें इंद्रिय) आणि उपस्थ (जननेंद्रिय) हीं पांच कर्मेंद्रियें, मनोमय आणि विज्ञानमय कोषांतील श्रोत्र-त्वक्-चक्षु-जिव्हा आणि घ्राण हीं पांच ज्ञानेंद्रियें आणि मन व बुद्धि अशीं हीं सतरा तत्त्वें हें जीवात्म्याचें सूक्ष्म शरीर होय. स्थूल शरीर म्हणजे अन्नमय कोष आणि सूक्ष्म शरीरांतील प्राणमय, मनोमय आणि विज्ञानमय हे तीन कोष मिळून चार कोष झाले. ह्यांव्यतिरिक्त आणखी एक कोष जीवात्म्याला असतो तो आनंदमय कोष होय. जागृतींतील सर्व व्यवहार बंद ठेवून आपण झोपीं जाण्यासाठीं बिछान्यावर पडतों. ह्या वेळीं प्रथम आपण हात, पाय, इत्यादि कर्मेंद्रियांचे व्यापार बंद करितों. नंतर हळुहळू ज्ञानेंद्रियांचे व्यापार बंद होतात आणि पुढें मन व बुद्धि ह्यांचेही व्यापार बंद होतात. अशा वेळीं कर्मेंद्रियें निर्व्यापार होतात, मन, बुद्धि आणि ज्ञानेंद्रियें ह्यांची बाह्य विषयांकडील ओढ शांत होते आणि तीं एकप्रकारें अंतर्मुख होतात. ह्यामुळें अंतःकरणांत आत्मानंद प्रतिबिंबित झालेला असतो. झोपेच्या पूर्वक्षणांतील ही अवस्था आणि प्रत्यक्ष झोप ह्यांत जो एकप्रकारचा आनंदाविर्भाव झालेला असतो तो आनंदमय कोष होय. मात्र झोप ही मूढावस्था असल्यानें तेथें अज्ञानही उत्कटत्वानें असतें. झोपेंतून उठल्यावर 'सुखमहमस्वाप्सम्, न किंचिद-वेदिषम्' मी सुखानें निजलों होतों, मला कांहींसुद्धा कळलें नाहीं असा जो परामर्श चित्तांत उत्पन्न होतो तो, जीवात्मा आनंदमय कोषांत असतांना त्यानें अनुभविलेल्या सुखाचा व अज्ञानाचा असतो. जागृतींतही जीवाच्या पूर्वपुण्याईचा विपाक होऊन जेव्हां त्याला इष्ट भोग मिळतात तेव्हां त्याच्या चित्तांत आनंदोर्मि उत्पन्न होऊन जी प्रसन्नता वाटते ती आनंदमय कोषाचीच स्फूर्ति होय. झोपेंतील ही स्फूर्ति अधिक उत्कट असते इतकेंच.

येणेंप्रमाणें जीवात्म्याच्या अन्न-प्राण-मन-विज्ञान आणि आनंद ह्या पंचकोषांचें स्वरूप विशद झालें. आतां ह्या कोषांत नांदणाऱ्या संस्कारांचें स्वरूप विशद करूं, म्हणजे हे संस्कार सदृश देहाची प्राप्ति झाली असतां स्मृतिरूपानें चित्तांत कसे आरूढ होतात तें स्पष्ट होईल. ह्यांतील पहिला अन्नमय कोश स्थूल भूतांचा बनलेला असल्यानें स्थूल द्रव्याच्या आश्रयानें

असलेले वेग आणि स्थितिस्थापकता हे दोन संस्कार त्याच्या ठिकाणीं आहेत. प्रत्येक जड द्रव्यात्मक पदार्थांत गति आणि सापेक्ष स्थिति हे दोन धर्म दृष्टीस पडतात. सापेक्ष स्थिति म्हणण्याचें कारण असें कीं एकांतिक स्थिति शक्यच नसते, कारण प्रत्येक क्षणाला गतिमान् असणें हा जड द्रव्यांच्या परमाणूंचा स्वभावच आहे. सृष्टीला जगत् म्हणजे सतत गतिमान् असणारें असें म्हणतात तें ह्यामुळेंच होय. अर्थात् स्थिति म्हणजे सापेक्ष स्थिति घ्यावयाची. धनुष्याला जोडलेला बाण सोडला म्हणजे त्यास गति मिळते. ह्या गतीला कारण असलेला बाणाच्या ठिकाणचा जो धर्म त्याला वेगसंस्कार असें नांव आहे. जडद्रव्याच्या ठिकाणचा दुसरा संस्कार स्थितिस्थापकता होय. पदार्थ गत्यवस्थेंतून स्थित्यवस्थेंत येतो तो ह्या स्थितिस्थापकतारूप संस्कारामुळेंच होय. झाडाची डहाळी बाजूला ओढून सोडली म्हणजे ती लागलीच पूर्वठिकाणीं येते. अशा ठिकाणीं स्थितिस्थापकतारूप संस्कार स्पष्टपणें प्रतीतीस येतो. तात्पर्य, स्थितिमान् पदार्थांत वेगसंस्कारामुळें गति उत्पन्न होते आणि गतिमान् पदार्थ स्थितिस्थापकतारूप संस्कारामुळें पुन: पूर्ववत् स्थिर होतो. वेग आणि स्थितिस्थापकता ह्या दोन संस्कारांमुळें जड पदार्थांत गति आणि स्थिति हे दोन धर्म प्रकट होऊन त्यांच्या आश्रयानेंच ते पदार्थ वर फेकले जाणें (उत्क्षेपण), खालीं फेकले जाणें (अवक्षेपण), सरळ दिशेनें मागें पुढें सरकणें (गमन), प्रसरण पावणें (प्रसारण), आकुंचन पावणें (आकुंचन) हीं पांच प्रकारचीं कर्मे आणि त्यांच्या संमिश्रणापासून निष्पन्न होणारीं इतर सर्व विविध कर्मे घडून येत असतात. जीवाला कोणत्याही योनींतील देह प्राप्त झाला तरी तो पांचभौतिकच असल्यामुळें, त्या देहांतील गति-स्थितीला हेतु असलेल्या वेग आणि स्थितिस्थापकता ह्या दोन संस्कारांच्या आश्रयानें त्या त्या देहाचे नानाविध व्यापार घडून येणारच. देहाच्या निसर्गनियमानुसार होणाऱ्या हालचालींत मनाचा संबंध नसल्यानें वेग आणि स्थितिस्थापकता ह्या दोन्ही संस्कारांमुळें पूर्वीच्या एखाद्या जन्मांतील आठवणी चित्तांत आरूढ व्हावयाच्या हें संभवत नाहीं. तेव्हां अन्नमय कोषाच्या संबंधांत पूर्वसंस्कार व स्मृति ह्यांचा कांहींच संबंध नाहीं. पुढील चार कोषांपैकीं शेवटचा जो आनंदमय कोष त्यांत चित्तवृत्तींचा उपरम होत असल्यानें तेथें संस्कारांचा आणि स्मृतींचा संबंध येत नाहीं. राहतां राहिले मधले प्राणमय, मनोमय आणि विज्ञानमय हे तीन कोष. ह्या कोषांतील संस्कार मात्र अनेक

जन्मांनंतर सदृश जाति प्राप्त झाली असतां चित्तांत स्मृतिरूपानें आरूढ होत असल्यानें त्यांच्या स्वरूपाचा येथें विचार करूं.

वरील तीन कोषांत प्राण-अपान-व्यान-उदान-समान हे प्राणपंचक आणि वाक्-पाय-हात-मलद्वार-जननेंद्रिय हें कर्मेंद्रियपंचक अशा दहांचा मिळून प्राणमय कोश होतो हें वर सांगितलेंच आहे. पांच प्राण आणि पांच कर्मेंद्रियें हीं स्वभावत: जड असल्यानें त्यांचे सर्व व्यापार स्वयंप्रेरणेनें आणि स्वत:करितां होत नसून बुद्धीच्या प्रेरणेनें आणि जीवात्म्याच्या भोगाकरितां होत असतात. पांच कर्मेंद्रियें अत्यंत जड आहेत. त्यांच्या ठिकाणीं जी क्रियाशक्ति दिसून येते ती त्यांची स्वत:ची नसते. त्यांच्यांतील प्राणशक्तीमुळें त्यांच्याकडून त्या त्या क्रिया घडून येत असतात. कोणतेंही कर्मेंद्रिय ह्या प्राणशक्तीनें विहीन झाल्यास त्या इंद्रियाकडून ते ते व्यापार होऊं शकत नाहींत. अर्धांगवात झालेल्या मनुष्याचें अर्धें अंग असायचें तेथें असतेंच, पण त्यांतील प्राणशक्ति मात्र नष्ट झालेली असते म्हणून त्या अंगाचे व्यापार होऊं शकत नाहींत. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं कर्मेंद्रियांकडून जे व्यापार घडतात ते प्राणशक्तीमुळें घडत असतात. असें असलें तरी ती प्राणशक्तिसुद्धा स्वत: जडस्वरूपच आहे. म्हणजे ती स्वयंप्रेरित नसून आणि स्वत:करितां कर्मेंद्रियांकडून त्या त्या क्रिया करविते असें नसून तिलाही अंत:करणाकडून प्रेरणा व्हावी लागते आणि ती प्रेरणा जीवात्म्याच्या भोगाकरितां होत असते. ह्यामुळें प्राणशक्तीकडून कर्मेंद्रियांच्या द्वारा जीं जीं कार्यें घडून येतात त्यांची नैतिक उत्तरदायिता त्या प्राणशक्तीकडे किंवा कर्मेंद्रियांकडे येत नसून त्यांना प्रेरक असलेल्या अंत:करणाकडे येते. अर्थात् मग त्या त्या क्रियांचे बरेवाईट तात्कालिक परिणाम किंवा कालान्तरानें घडणारे परिणाम अंत:करणावर म्हणजे अंत:करणाच्याच वृत्तिभेदानें प्रतीत होणाऱ्या मन व बुद्धि ह्या दोन अवस्थाविशेषांवर घडणें हें ओघानेंच प्राप्त होतें. ह्याचाच अर्थ असा कीं कर्मेंद्रियांच्या द्वारा घडणारीं कर्में धर्म्य असतील तर त्यांमुळें अनुकूल अदृष्ट उत्पन्न होऊन जीवात्म्याला सुखाचा उपभोग घडेल आणि तीं जर अधर्म्य असतील तर त्यांपासून प्रतिकूल अदृष्ट उत्पन्न होऊन जीवात्म्याला दु:खाचा उपभोग घडेल. कर्मेंद्रियांच्या द्वारा घडणाऱ्या कर्मांपासून अदृष्टोत्पत्ति होऊन जीवात्म्याला सुखदु:खोपभोग घडणें हा वर उल्लेखिलेला कालान्तरानें घडणारा परिणाम होय. पण त्या कर्मांचा कर्मेंद्रियांवर आणि मन व बुद्धि ह्यांवर होणारा तात्कालिक

परिणामही लक्षांत घ्यावयास पाहिजे; कारण त्यांचाही जीवाच्या सुखदुःखभोगांशीं संबंध पोहोंचतो. मन अथवा बुद्धि ह्यांकडून मिळालेल्या प्रेरणेला अनुसरून प्राणशक्तीच्या साहाय्यानें कर्मेंद्रियांच्या द्वारांनीं कर्में घडतात त्यांचा त्या इंद्रियांवर असा परिणाम होतो कीं पुनः त्यांच्याकडून तीं कर्में करण्याचा प्रसंग आला असतां तीं पूर्वीपेक्षां अधिक सौकर्यानें होऊं लागतात, म्हणजे 'कौशलानि विवर्धन्ते तेषामभ्यासपाटवात्' असा प्रकार घडतो. इंद्रियांची कुशलता त्या कर्माच्या अभ्यासानें वाढण्याचें कारण असें असतें कीं कोणतेंही कर्म केलें गेलें असतां त्या इंद्रियांतील पेशींची जी झीज होते ती भरून काढण्यासाठीं नव्या पेशी जुन्या पेशींपासून निर्माण होत असतात. कर्मेंद्रियांकडून होणाऱ्या कोणत्याही क्रियेचें दृश्यमान होणारें बाह्य स्वरूप म्हणजे त्या कर्मेंद्रियाची होणारी हालचाल हेंच असतें. कांहीं विशिष्ट प्रकारें हालचाल होऊन मग ती थांबते म्हणजे येथें त्या कर्मेंद्रियाच्या घटक पेशींत प्रथम गति आणि नंतर स्थिति म्हणजे गतीचा उपशम होत असतो. पेशींत घडून येणाऱ्या गति-स्थितीमुळें त्यांना हेतुभूत असलेल्या त्यांच्यांतील वेग आणि स्थिति-स्थापकता ह्या वर आलेल्या दोन्ही संस्कारांची प्रतीति मनांत उमटते आणि नव्या पेशी बनतांना ह्या प्रतीतीची छाप त्यांच्यावर पडून त्या विशिष्ट हालचाली अधिक सहजपणें घडून येतील अशा प्रकारच्या त्या नव्या पेशी बनत असतात. पांच प्राणांपैकीं व्यान वायूकडून जीं कार्यें घडत असतात त्यांत जें कर्म करण्याची प्रेरणा अंतःकरणाच्या द्वारा त्या त्या कर्मेंद्रियास झाली असेल तें कर्म घडत असतां त्या कर्मेंद्रियांतील पेशींतील प्रसुप्त असलेला वेगसंस्कार उत्तेजित करणें आणि उत्तेजित वेगसंस्कारानें युक्त 'होणाऱ्या' ह्या जुन्या पेशींपासून उत्तेजित वेगसंस्कारानें युक्त 'असलेल्या' नव्या पेशी निर्माण करणें, हीं कार्यें प्रमुख असतात. ह्यावरून ध्यानीं येईल कीं कोणतेंही कर्म प्रथम घडत असतां त्या कर्मनिष्पत्तीला अनुकूल असलेला वेगसंस्कार, वैशेषिक दर्शनकारांनीं प्रतिपादिलेल्या आणि योगदर्शनकारांस मान्य असलेल्या, (पाद २, सूत्र ४७) 'प्रयत्न' ह्या गुणामुळें कर्मेंद्रियांतील पेशींत उत्तेजित व्हावा लागतो आणि मग वेगसंस्कारानें युक्त झालेल्या ह्या पेशींपासून जेव्हां नवीन पेशी बनतात तेव्हां स्वाभाविकपणेंच उत्तेजित वेगसंस्कारानें युक्त असलेल्या नव्या पेशी निर्माण होत असतात. उत्तेजित वेगसंस्कारानें युक्त असलेल्या नव्या पेशी जसजशा अधिकाधिक निर्माण होत जातात

तसतसें तें तें कर्म त्या कर्मेंद्रियाकडून अधिकाधिक सौकर्यानें घडूं लागतें आणि त्या कर्मेंद्रियांतील सर्व जुन्या पेशी नाहींशा होऊन त्यांच्या जागीं उत्तेजित वेगसंस्कारानें युक्त असलेल्या सर्व नव्या पेशी आल्या म्हणजे तें कर्म त्या कर्मेंद्रियाकडून अगदीं सहजपणें घडूं लागतें.

व्यवहारांतलें एक परिचित उदाहरण घेऊं म्हणजे हा प्रकार अधिक स्पष्ट होईल. एखाद्या माणसानें धंदा म्हणून लोहारकाम करण्यास नव्यानेच सुरुवात केली असें समजूं. प्रथम प्रथम हें काम त्याला नीट करतां येत नाहीं, पण हळुहळू तें काम त्याच्या अंगवळणीं पडतें. अशीं दहापांच वर्षें गेल्यावर तो त्या कामांत अगदीं सराईत होतो. हा दिसून येणारा प्रकार झाला. येथें शास्त्रीय दृष्ट्या विचार केला म्हणजे असें दिसून येतें कीं तो धंदा सुरू करतांना त्याच्या दंडांतील स्नायूंची रचना त्या धंद्याचें काम करण्याजोगी नसते, पण हळुहळू ती त्या कामामुळें बदलत जाऊं लागते आणि शेवटीं त्या कामास सर्वस्वीं पात्र असे त्याच्या दंडांतील स्नायु बनतात. पुढें हाच धंदा मुलानें केला तर तो त्यास अधिक लवकर साधतो आणि सात-आठ पिढ्या तोच धंदा जर त्याचे पुत्रपौत्रादिक करतील तर दंडांतील स्नायूंची रचना प्रत्येक पिढीस बदलत आठव्या पिढींतील तो धंदा करणाऱ्यांचे स्नायु जन्मतःच तो धंदा करण्यास सर्वस्वीं पात्र असे बनतील. ब्रह्मांडांत जसा हा प्रकार घडतो तसाच तो वर वर्णिल्याप्रमाणें पिंडांत घडत असतो. तेव्हां एखादी क्रिया अनेक वेळां घडली म्हणजे ती पुढें सुलभपणें कोणत्या कारणानें होऊं शकते ह्याची उपपत्ति वरीलप्रमाणें आहे. अशा रीतीनें इंद्रियांच्या रचनेंत कर्मानुकूल बदल होत जाणें हा त्या कर्माचा त्या इंद्रियावर होणारा तात्कालिक परिणाम होय. कर्मानुकूल इंद्रियस्थिति ही तें कर्म करण्याची इच्छा होण्याला उद्बोधक सामग्री होऊं शकते. पण ही इच्छा त्या कर्मेंद्रियाची किंवा त्याला शक्ति देणाऱ्या प्राणवायूची नसून ती अंतःकरणांत उत्पन्न झालेली असते. अमुक पदार्थ उचलून घ्यावा अशी इच्छा अंतःकरणांत उत्पन्न होते व मग तिच्यामुळें प्राणवायूनें प्रेरित झालेल्या हस्तेंद्रियाकडून तो पदार्थ उचलला जातो. कोणत्याही कर्मेंद्रियाकडून कोणतीही क्रिया व्हायच्या वेळीं ह्याप्रमाणेंच प्रथम अंतःकरणांत इच्छा उत्पन्न होते व मग त्या इंद्रियाकडून ती क्रिया घडते; म्हणजे ती क्रिया बाह्यतः जरी प्राणशक्तीनें युक्त असलेल्या त्या इंद्रियाकडून घडल्यासारखी दिसली तरी ती तत्त्वतः अंतःकरणाकडूनच घडलेली असते. सोम्यानें

गोम्याला काठीचा तडाखा दिला असतां प्रत्यक्ष काठीचा आघात गोम्याच्या अंगावर होत असतो, तरीही त्याचें कर्तृत्व काठीकडे जास्त नसून सोम्याकडेच येतें. हाच न्याय येथेंही लागू असतो. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं कर्तृता हा धर्म अंतःकरणाचा आहे. अर्थात् मग ज्याचें कर्तृत्व त्याचेंच भोक्तृत्व, तेव्हां भोक्तृत्व सुद्धा अंतःकरणाकडेसच येतें. म्हणजे कर्मेंद्रियांकडून जीं शुभ वा अशुभ कर्में घडतील त्यांचें कर्तृत्व अंतःकरणाकडे येत असल्यामुळें त्या कर्मांपासून उत्पन्न होणाऱ्या शुभ वा अशुभ फलांचा सुखदुःखात्मक भोगही अंतःकरणासच म्हणजे अंतःकरणाचा अवस्थाविशेष जी बुद्धि तिला घडत असतो. बुद्धीला भोग घडतो म्हणजे तिचा द्रष्टा जो आत्मा त्याला घडत असतो. कारण बुद्धिवृत्ति उत्पन्न होत असतां द्रष्टयाचें त्या वृत्तींशीं सारूप्य असतें (पाद १, सूत्र ३), आणि अंतःकरण व द्रष्टा ह्यांच्या वेगळेपणाचा प्रत्यय न येणें हाच भोग होय असें मागें (पाद ३, सूत्र ३५) सांगितलेंच आहे. तात्पर्य, क्रिया, इच्छा, ज्ञान आणि भोग यांचा संबंध अंतःकरणाशीं प्राधान्यानें असतो. ह्यांतील क्रिया, इच्छा आणि ज्ञान ह्या तीन धर्मांच्या सहकार्यांत बुद्धीच्या ठिकाणीं सुखदुःखादि भोग निर्माण होतात आणि आत्म्याचें बुद्धिवृत्तीशीं तादात्म्य झाल्यासारखें असल्यानें ते भोग आत्म्याला घडतात. जीव हा समष्टि परमेश्वराचाच व्यष्टिरूप अंश असल्यानें परमेश्वराच्या ठिकाणीं असलेले क्रिया, इच्छा आणि ज्ञान हे तीनही धर्म त्याच्या ठिकाणीं उतरावेत हें अगदीं स्वाभाविक आहे. ईश्वर सर्वज्ञ आहे. 'बहुस्याम् प्रजायेय' अशा प्रकारची इच्छा त्याच्या ठिकाणीं कल्पारंभीं उत्पन्न झाल्यामुळेंच सर्व सृष्टि उत्पन्न झाली आणि सृष्टीची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय हीं कर्में लीलामात्रेंकरून ईश्वराकडून होतात. त्याचप्रमाणें जीवाच्या ठिकाणच्या सर्व प्रवृत्ति इच्छा, ज्ञान आणि क्रिया ह्यांनीं युक्त अशाच होत असतात. उद्बोधक सामग्रीमुळें प्रथम अंतःकरणांत कांहींतरी इच्छा निर्माण होते. इच्छा निर्माण होण्याला उद्बोधक सामग्री कोणती ह्याचा थोडासा विचार पुढें करावयाचाच आहे. इच्छा निर्माण झाली म्हणजे त्या जीवाच्या अंतःकरणाचा विकास ज्या मानानें झालेला असेल त्या मानानें त्याच्या बुद्धिशक्तींत जें कांहीं निर्णयात्मक ज्ञान सांठविलेलें असतें त्यांतून प्रस्तुतच्या इच्छापूर्तीसाठीं आवश्यक असलेलें ज्ञान स्मृतिरूपानें जागें होतें. ह्या ज्ञानाचे दोन घटक असतात. पहिला घटक म्हणजे त्या विशिष्ट इच्छेची पूर्तता कोणत्या साधनांनीं अथवा मार्गांनीं होईल ह्याविषयींचें ज्ञान आणि दुसरा

घटक म्हणजे त्या साधनांचा उपयोग कसा करून घ्यावा किंवा त्या मार्गांनीं कसें जावें ह्याविषयींचें ज्ञान. हीं दोन्हीं ज्ञानें चित्तांत आरूढ होतांच प्राणशक्तीला चालना मिळून तिच्या योगानें ज्ञानेंद्रियें आणि कर्मेंद्रियें आपआपल्या व्यापारांत प्रवृत्त होतात आणि उद्दिष्ट विषय प्राप्त करून घेतात. नंतर बुद्धिद्वारा भोग सिद्ध होतो. तो सुखात्मक व्हावा म्हणून जरी मूळची इच्छा असते तरी तो सुखात्मक होतोच असें घडत नाहीं. ह्याचें कारण ज्या ज्ञानाच्या आधारावर हें सर्व घडतें, त्या ज्ञानांतच कांहींतरी उणीव असते. अपेक्षित भोग मिळाला नाहीं म्हणजे 'असें घडण्याचें कारण कोणतें' ह्याविषयीं मन विचार करूं लागतें आणि विचार करतां करतां विचार व आचार ह्यांतील चुका लक्षांत येतात. ह्यांवरून पूर्वीं बुद्धींत सांठविलेल्या निर्णयात्मक किंवा निश्चयात्मक ज्ञानांत बदल होऊन अधिक भर पडते.

अशा रीतीनें ज्या मानानें ज्ञानांत वाढ होत जाते त्या मानानें भोगांविषयींची इच्छा, त्या इच्छापूर्तीचीं साधनें, मार्ग आणि क्रिया ह्या सर्वांतही बदल होत जाऊन तीं अधिक उन्नत आणि व्यापक होऊं लागतात. ह्यावरून दिसून येईल कीं मनुष्याकडून जे सुखदु:खात्मक भोग भोगले जातात त्यांच्या बुडाशीं ज्ञान, इच्छा आणि क्रिया ह्या तीन गोष्टी सर्वदा अनुस्यूत असतात. आत्मज्ञान होईपर्यंतचें हें ज्ञान अविद्यामूलक असल्यामुळें त्याला अज्ञान किंवा साक्षात् अविद्या असेंही म्हणण्यास चिंता नाहीं. वेदान्त-दर्शनांत ह्याच आशयानें ज्ञान, इच्छा आणि क्रिया ह्या त्रयीला अविद्या-काम-कर्म असें म्हणण्यांत येतें. वर सांगितल्याप्रमाणें उद्बोधक सामग्री उपस्थित होतांच अंत:करणांत त्या सामग्रीशीं अनुगुण असलेली इच्छा उत्पन्न होते. अंत:करणांत उत्पन्न होणाऱ्या इच्छा जरी अनेक असल्या तरी त्यांचें वर्गीकरण केल्यास त्यांचे चार प्रकार होतात. पूर्वीच्या अनुभवावरून अमुक गोष्ट इष्ट आहे किंवा अमुक गोष्ट अनिष्ट आहे असें निश्चित ज्ञान आपल्या ठिकाणीं असतें. इष्ट वस्तूच्या प्राप्तीविषयींची इच्छा उत्पन्न होण्याला अनुकूल परिस्थिति असेल तर अमुक इष्ट गोष्ट मिळवावी अशी इच्छा अंत:करणांत उत्पन्न होते. अनिष्ट प्राप्तीचा संभव उत्पन्न झालेला असेल तर ती अनिष्ट प्राप्ति टाळावी किंवा अनिष्ट गोष्ट प्रत्यक्ष प्राप्त झाली असेल तर तिचा परिहार करावा अशी इच्छा अंत:करणांत उत्पन्न होईल. इष्ट वस्तूच्या प्राप्तीची इच्छा किंवा अनिष्ट वस्तूच्या

परिहाराची इच्छा हे दोन प्रकार झाले. एखाद्या गोष्टीविषयीं अधिक ज्ञान मिळवावें अशी इच्छा उत्पन्न होणें हा इच्छेचा तिसरा प्रकार होय आणि वरील तीन प्रकारच्या इच्छांपैकीं जी इच्छा अंतःकरणांत उत्पन्न झाली असेल तिच्या पूर्तीसाठीं कांहींतरी क्रिया करावी अशी जी इच्छा तो इच्छेचा चौथा प्रकार होय. ह्या चार प्रकारच्या इच्छांनाच अनुक्रमें (१) प्रेप्सा, (२) जिहासा, (३) जिज्ञासा आणि (४) चिकीर्षा अशीं चार नांवें योगदर्शनकारांनीं दिलेलीं आहेत (पाद २, सूत्र २७). ह्या चार प्रकारच्या इच्छा अंतःकरणांत सदैव वास करीत असतात. उद्बोधक सामग्री मिळतांच त्या व्यक्त दशेला येतात आणि इतर वेळांत त्या अव्यक्त स्वरूपांत असतात. कोणतीही वासना अंतःकरणांत व्यक्त दशेला येण्यापूर्वीं अव्यक्त स्वरूपांत असलीच पाहिजे. जो मनुष्य आपला शत्रु असल्याचा पूर्वानुभव असेल तो दिसतांच त्याच्याविषयींची द्वेषभावना जागृत होईल आणि जो मनुष्य मित्र असल्याचा पूर्वानुभव असेल तो दृष्टीस पडतांच त्याच्याविषयींची प्रेमभावना जागृत होईल. ज्या माणसाविषयीं शत्रुत्वाचा किंवा मित्रत्वाचा पूर्वानुभव नसेल तो मनुष्य पुढें दिसल्यावर त्याच्याविषयीं आपल्या अंतःकरणांत द्वेष किंवा प्रेम ह्यांतील कोणतीच भावना जागृत होणार नाहीं. तसेंच जें सुख पूर्वीं कधींच पाहिलें नाहीं, ऐकिलें नाहीं किंवा अनुभविलें नाहीं त्या सुखाच्या प्राप्तीची इच्छा अंतःकरणांत कधींच उत्पन्न होणार नाहीं. तात्पर्य, अंतःकरणांत जी इच्छा उत्पन्न होते ती अंतःकरणांत सूक्ष्मरूपानें असतेच व म्हणूनच ती उद्बोधक सामग्री मिळून व्यक्त दशेला येते. तेव्हां प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा आणि चिकीर्षा ह्या चार प्रकारच्या इच्छांचें अंतःकरणांत असलेलें जें अव्यक्त स्वरूप तोच त्या त्या इच्छेचा संस्कार होय. म्हणजे अंतःकरणांत अव्यक्तावस्थेंत असलेल्या इच्छा हे संस्कार होत. तर व्यक्तावस्थेंत येणारे संस्कार ह्याच इच्छा किंवा वासना अथवा भावना होत. ह्याप्रमाणेंच जें ज्ञान वृत्तिरूपानें प्रकट होतें तें तत्पूर्वीं अंतःकरणांत संस्काररूपानें विद्यमान असतेंच आणि तसेंच जी जी क्रिया आपण एकदा केलेली असते तिचा अनुभवसुद्धा अंतःकरणांत अव्यक्त स्वरूपांत असतो. हा अव्यक्तावस्थेंत असलेला अनुभव म्हणजेच त्या क्रियेचा संस्कार होय. एवंच, अंतःकरणांत जें जें ज्ञान स्फुरतें, जी जी वासना किंवा भावना किंवा इच्छा प्रकट होते किंवा ज्या ज्या क्रियेची प्रेरणा होते, तें तें ज्ञान, ती ती इच्छा किंवा त्या त्या क्रियेची

प्रेरणा ह्या सर्वांचे संस्कार अंतःकरणांत अव्यक्तावस्थेंत असतात आणि हे संस्कार जागे होण्याजोगी अंतर्बाह्य सामग्री प्राप्त होतांच ते संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होतात. हें सर्व विवेचन लक्षांत घेतलें म्हणजे ही गोष्ट स्पष्ट होते कीं कोणताही जीव विशिष्ट जात्यादिक प्राप्त झाल्यावर त्याच्या ठिकाणीं जें ज्ञान, जी इच्छा किंवा जी क्रिया दिसून येते, तें ज्ञान, ती इच्छा किंवा ती क्रिया त्याला पूर्वानुभूत असून संस्काररूपानें त्यांचें अस्तित्व चित्तांत होतेंच आणि अनेक देशांतील व अनेक काळांतील अनेक जन्मांनंतर पुनः पूर्वानुभूत जात्यादिक प्राप्त होतांच ते पूर्वानुभव संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होऊन त्यांच्या साहाय्यानें ते ते भोग किंवा त्या त्या क्रिया निष्पन्न होतात. मृगशावक जन्मतांच अगदीं सहजप्रेरणेनें जननीस्तन्यपानाला प्रवृत्त होतें त्याचें स्पष्टीकरण येणेंप्रमाणें आहे.

प्रथम भोक्तृत्व किंवा कर्तृत्व ह्यांच्या अनुभवानंतर त्या अनुभवाचा चित्तावर संस्कार, नंतर ते संस्कार स्मृतिरूपानें चित्तांत आरूढ होणें, पुढें त्या स्मृतींच्या साहाय्यानें पुनः भोगानुभव, पुनः त्यांचे संस्कार, पुनः स्मृति, पुनः अनुभव असा हा अखंड प्रवाह चालला आहे. पण प्रथमचा अनुभव असें ज्याला आपण म्हणूं त्यालाही त्याच्या पूर्वीचे संस्कार कारण असलेच पाहिजेत. तेव्हां प्रथम संस्कार का प्रथम अनुभव असा प्रश्न येथें उत्पन्न होतो. त्याचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें :—

तासामनादित्वं चाशिषो नित्यत्वात् ॥ १० ॥

सूत्रार्थ — देहरूप जो मी त्याला मरण येऊं नये असें जें जीवमात्राला वाटत असतें तोच महामोहरूपी आशीः होय. हा आशीः सर्व भूतमात्रांच्या ठिकाणीं नित्याचाच आहे, म्हणजे तो अनादि आहे. इतर सर्व वासना त्याच्यावरच अवलंबून असल्यानें त्याही अर्थात् त्याच्यासारख्याच अनादि होत.

विवरण — मी देहरूप असून मीं नित्य असावें, मला मरण नसावें, असें सर्व जीवांना नेहमीं वाटत असतें. मरणाविषयींचा हा द्वेष निमित्तावांचून असतो. मरणत्रासाचा पूर्वानुभव सर्व जीवांना असल्यामुळेंच

मरणाविषयींचा द्वेष उत्पन्न होत असतो. देहरूप मीं निरंतर असावें, मला मरण नको असें जें सर्व जीवांस वाटत असतें हाच प्रकृत सूत्रांत उल्लेखिलेला महामोहरूप 'आशी:' होय. वस्तुत: जीव हा जड देह नसून तो त्या देहाहून वेगळा व त्याचा द्रष्टा आहे. परंतु अविद्येमुळें त्याला अनात्मभूत देह म्हणजेच मी असें वाटत असतें (पाद २, सूत्र ५). किंबहुना, देह म्हणजे मी असें वाटणें हीच अविद्या होय. देहात्मबुद्धी-समवेतच सुखास कारण वाटणारीं साधनेंही मला नेहमीं प्राप्त असावींत, त्यांचा माझा वियोग केव्हांही होऊं नये असें जें वाटत असतें तेंही अज्ञानामुळेंच होय. अर्थात् मग चित्तांत उत्पन्न होणाऱ्या सर्व इच्छा किंवा वासना अज्ञानमूलकच होत हें उघडच होय. पण ही अविद्या म्हणजेच हें अज्ञान तर अनादि आहे. तेव्हां अज्ञानमूलक सर्व वासनासुद्धा अनादिच होत हें ओघानेंच प्राप्त झालें.

आतां अज्ञानाच्या ठिकाणीं अनादित्व कसें आहे ह्याचा विचार करूं. आपल्यापुढें नामरूपात्मक जो जो पदार्थ दिसतो त्या प्रत्येक पदार्थाला आदि म्हणजे आरंभ आहे असें आपल्या अनुभवास येतें. ह्यामुळें सामान्य माणसांच्या बुद्धीला अनादित्वाची कल्पनाच येऊं शकत नाहीं. तथापि ज्यांच्या बुद्धीला अनादित्वाची कल्पना पेलूं शकेल त्यांना ती पटवून देण्यासाठीं न्यायशास्त्रकारांनीं एक नवा पदार्थ शोधून काढला आहे. हा पदार्थ म्हणजेच प्रागभाव होय. कोणताही दृष्ट पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वीं त्याचा अभाव असतो. इतर सर्व पदार्थांप्रमाणें हा पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वीं असलेला त्या पदार्थाचा अभाव हाही एक भावरूप पदार्थच आहे. पदार्थाच्या भावरूप ज्ञानावर जसे अनेक व्यवहार सिद्ध होतात तसेंच त्या पदार्थाच्या अभावरूप ज्ञानावरही अनेक व्यवहार अवलंबून असतात. एखाद्याला तहान लागली असतां त्याच्यापुढें असलेल्या पाण्यानें भरलेल्या तांब्याच्या अस्तित्वाचें म्हणजेच भावाचें ज्ञान त्यास होईल तर तो तें पाणी भांड्यांत ओतून घेऊन पिऊन टाकील. पण तो तांब्या रिकामा असेल तर त्याला त्या तांब्यांत 'जलं नास्ति' असें म्हणजे पाण्याच्या अभावाचें ज्ञान होईल आणि मग तो माणूस पाणी असेल तेथें जाऊन तो तांब्या भरून आणील व मग पाणी पिईल. ह्या ठिकाणीं तांब्यांतील पाण्याच्या अस्तित्वाचें म्हणजेच भावाचें ज्ञान झाल्यामुळें जशी कांहीं क्रिया त्या माणसानें केली त्याप्रमाणेंच त्या भांड्यांत पाणी नाहीं असें ज्ञान म्हणजेच पाण्याच्या

अभावाचें ज्ञान झाल्यामुळेंही त्यानें कांहीं क्रिया केलीच. म्हणजे पाण्याच्या भावाचें ज्ञान ज्याप्रमाणें क्रियेला प्रेरक झालें त्याप्रमाणेंच त्याच्या अभावाचें ज्ञानही क्रियेला प्रेरक झालें. ह्यावरून हें दिसून येईल कीं जसा भाव तसा अभाव हाही एक ज्ञेय पदार्थ आहे. अभाव हा पदार्थ मानण्याला आणखीही एक कारण आहे. तें असें कीं कोणत्याही पदार्थाच्या अस्तित्वाच्या ज्ञानाला ज्या इंद्रियाची आवश्यकता असते त्याच इंद्रियाची त्या पदार्थाच्या अभावाच्या ज्ञानालाही आवश्यकता असते. तांब्यांत पाणी आहे ही गोष्ट डोळ्यांनीं दिसेल किंवा आंधळ्याला तांब्यांत हात घालून स्पर्शेंद्रियानें समजेल. त्याप्रमाणेंच तांब्यांत पाणी नाहीं ही गोष्टसुद्धा डोळ्यांच्या साहाय्यानेंच समजेल किंवा आंधळ्याला तांब्यांत हात घालून स्पर्शेंद्रियाच्या साहाय्यानेंच समजेल. ह्यावरून दिसून येईल कीं पदार्थाचा भाव जसा इंद्रियग्राह्य आहे तसाच अभावही इंद्रियग्राह्यच आहे. म्हणूनच पदार्थाचा अभाव हासुद्धा इंद्रियग्राह्य असा एक पदार्थ आहे. ह्याप्रमाणें अभाव हा एक पदार्थ आहे इतकें सिद्ध झाल्यावर त्या अभावाचे निरनिराळे चार प्रकार न्यायशास्त्रकारांनीं सांगितले आहेत. पदार्थ अस्तित्वांत येण्यापूर्वीं त्या पदार्थाचा जो अभाव त्याला प्राक्-अभाव म्हणतात. पदार्थाचा ध्वंस म्हणजे नाश झाल्यावर जो त्याचा अभाव होतो त्याला प्रध्वंसाभाव म्हणतात. एक वस्तु दुसऱ्या वस्तूंत नसते व दुसरी वस्तु पहिलींत नसते हा त्यांचा अन्योन्याभाव आणि ‘ स्थले घटो नास्ति ’ ‘ ह्या ठिकाणीं घट नाहीं ’ असा व्यवहार होतो, त्या वेळीं घटाचा असलेला अभाव हा अत्यंताभाव होय. आणखी एक आभासरूप अभाव आहे. पण शास्त्रत: त्याची गणना ‘ पदार्थ ’ ह्या कोटींत करतां येत नाहीं. सशाला शिंग नसतें तेव्हां तेथें शिंगाचा अभाव झालाच, पण शास्त्रीय दृष्ट्या हा अभाव होऊं शकत नाहीं. कारण त्याला कोणीही प्रतियोगी नाहीं. एक असला तर दुसरा नसतो आणि दुसरा असला तर पहिला नसतो, असें असणें हें प्रतियोगत्व होय. घट असला तर तेथें त्याचा अभाव नाहीं आणि जेथें त्याचा अभाव असेल तेथें घट नाहीं. अशी वस्तुस्थिति असल्यामुळें घटाचा अभाव ‘ पदार्थ ’ होऊं शकतो. सशाच्या शृंगाभावाला प्रतियोगी सशाचें शिंग नसतें म्हणून जो पदार्थच अस्तित्वांत नाहीं त्याचा अभाव हा शास्त्रत: पदार्थच मानतां येत नाहीं. तो पदार्थ मानला तर त्याचा अभाव हाही पदार्थ मानला पाहिजे. म्हणजे सशाच्या शिंगाच्या अभावाचा अभाव म्हणजे सशाचें शिंगच होईल

आणि तें तर नसतेंच. म्हणून हा अभाव तुच्छ होय. वरील चार अभावांपैकीं पहिला जो प्रागभाव तो आपल्यास येथें विचारार्थ घ्यावयाचा आहे. जीवात्म्याला आपण जड व अनात्मभूत असलेलें देहेंद्रियादिक नसून सच्चिदानंद परमात्मस्वरूप आहोंत असा प्रत्यय येणें हें ज्ञान होय. ' निर्विकल्पक समाधिना स्फुटं । ब्रह्मतत्त्वमवगम्यते ध्रुवम् । ' ' निर्विकल्प समाधीच्या योगानेंच ब्रह्मतत्त्वाचा स्पष्ट व निश्चित साक्षात्कार होतो ' हा शास्त्राचा सिद्धान्त आहे. असा साक्षात्कार झाला नाहीं तोंपर्यंत त्या ज्ञानाचा अभाव असतो. हाच त्या ज्ञानाचा प्रागभाव होय. ह्यालाच अ-ज्ञान किंवा अ-विद्या असें म्हणतात. मी देहादिक नसून देहादिकांचा द्रष्टा आहें असें निःसंदेह ज्ञान ज्या क्षणाला होतें त्या क्षणाला त्या ज्ञानाभावाचा म्हणजेच अज्ञानाचा किंवा अविद्येचा अभाव सिद्ध होतो. ह्यावरून हें ध्यानीं येईल कीं ज्ञानाच्या प्रागभावाला म्हणजेच अज्ञानाला किंवा अ-विद्येला अंत आहे आणि ज्या क्षणाला कैवल्यसाक्षात्कार होतो त्या क्षणाला तो अंत सिद्ध होतो. आतां ज्ञानाच्या ह्या प्रागभावाचा - अज्ञानाचा - अविद्येचा आदि म्हणजे प्रारंभ केव्हां त्याचा विचार करूं. ज्ञानाभावाचा प्रतियोगी ज्ञान होय. तेव्हां ज्ञानाभावाला अमुक एका क्षणीं प्रारंभ झाला असें आपण मानलें तर त्याच्या पूर्वक्षणीं ज्ञानाच्या अभावाचें प्रतियोगी जें ज्ञान तें असलें पाहिजे असेंही मानणें क्रमप्राप्तच होय. तहान लागल्यावर पाणी पिण्यासाठीं आपल्यापुढें पाण्यानें भरलेला तांब्या आहे. ह्यानंतर तो तांब्या येथून कोणी उचलून नेईल तेव्हां येथें तांब्याच्या अभावाला प्रारंभ होईल. अर्थात् तांब्याचा अभाव ह्या अवस्थेला प्रारंभ होण्याच्या पूर्वक्षणीं येथें तांब्या असलाच पाहिजे. म्हणजे माझ्यापुढें तांब्या असेल तेव्हां तांब्याचा अभाव नसणार आणि जेव्हां तांब्याचा अभाव असेल तेव्हां तांब्या नसणार ! ह्याच उपपत्तीला अनुसरून आपल्यास प्रकृतच्या अज्ञानासंबंधीं असें मान्य करावयास पाहिजे कीं जेव्हां अज्ञान नसेल तेव्हां ज्ञान असलें पाहिजे. म्हणजे ज्ञानाचा जो प्रागभाव त्याला अमुक क्षणीं प्रारंभ झाला असें मानलें म्हणजे त्या प्रारंभ-क्षणाच्या पूर्वक्षणाला तो प्रागभाव नव्हता असें ओघानेंच आलें. मग त्या पूर्वक्षणीं ज्ञान होतें असेंही मानणें भाग आहे. म्हणजे ह्या सर्व विवेचनाचा इत्यर्थ असा कीं पूर्वी केव्हां तरी जीवाला निःसंदेह आत्मज्ञान होतें व मग केव्हां तरी कैवल्यसाक्षात्कारानंतर होणाऱ्या ज्ञानाच्या प्रागभावाला प्रारंभ झाला. पण असें मानण्यांत अनेक अडचणी किंवा अपसिद्धान्त मानावे

लागतात. पहिला अपसिद्धान्त असा कीं जीवाला प्रथम ज्ञान असतांना तें जाऊन तेथें ज्ञानाभाव उत्पन्न झाला. ज्ञान असून जर त्या ज्ञानाचा अभाव होत असेल तर आतां महत्प्रयासानें श्रुतिमाउलीचा आणि सद्गुरूचा प्रसाद अष्टांग योगानुष्ठानानें निर्विकल्प समाधि, परमेश्वराची कृपा इत्यादींच्या साहाय्यानें जरी आत्मज्ञान झालें तरी पूर्वीप्रमाणेंच तें जाऊन पुनः ज्ञानभाव म्हणजेच अ-ज्ञान किंवा अ-विद्या उत्पन्न होणार नाहीं ह्याला प्रमाण काय? पूर्वी ज्ञान असून जो ज्ञानाभाव झाला त्याला जर कांहीं कारण असेल तर तेंच कारण आतां उत्पन्न झालेल्या ज्ञानाला पुनः नाहींसें करूं शकेल! आणि जर कांहीं कारण नसेल तर त्याहून वाईट गोष्ट आहे. कांहींच कारण नसतांना पूर्वीचें ज्ञान जाऊन तेथें जर ज्ञानाभाव होत असेल तर मग सगळाच कारभार आटोपला! मग वेद, सद्गुरु, ईशकृपा, योगानुष्ठान, इत्यादि सर्व गोष्टी व्यर्थ झाल्या! त्याचप्रमाणें कारण नसतांना म्हणजे शून्यांतून किंवा अभावांतून जर अज्ञान उत्पन्न झालें असें मानलें, तर शून्य किंवा अभाव हें त्या अज्ञानाचें उपादान कारण झालें. उपादान कारण कार्यांत नेहमीं अनुस्यूत असतें. तेव्हां शून्य हें अज्ञानाचें उपादान कारण असल्यानें अज्ञान शून्यरूपानें म्हणजे अभावरूपानें असणार. म्हणजे तें नसलें पाहिजे. पण त्याला शास्त्रकार 'भावरूपं यत्किंचिदिति वदन्ति' 'अज्ञान भावरूप असें कांहीं तरी आहे' असें म्हणतात. बरें, तें अज्ञान अभावरूपानें आहे असें म्हणावें तर अज्ञानाचा अभाव म्हणजे ज्ञान होय. तेव्हां अज्ञान ज्ञानरूपानें आहे असें म्हणावें लागेल! 'मी मुका आहें, म्हणून मला बोलतां येत नाहीं' असें एखाद्यानें सांगितलें तर त्यांत जसा 'वदतो व्याघात्' हा दोष उत्पन्न होतो तसाच दोष अज्ञान ज्ञानरूपानें आहे असें म्हणण्यांत येतो! अज्ञानाला अमुक क्षणीं प्रारंभ झाला असें म्हणण्यांत असे अनेक अपसिद्धान्त मान्य करावे लागत असल्यानें अज्ञानाला आरंभ आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां अज्ञान तर आहे आणि त्याला आरंभ नाहीं तें कोणत्याही वस्तूच्या प्रागभावाप्रमाणें अनादि आहे हें सहजच सिद्ध झालें. अ-ज्ञान किंवा अ-विद्या अनादि आहे असें सिद्ध झालें कीं अविद्यामूलक देहाहंता व रागद्वेषादि क्लेशही अनादिच झाले आणि सर्व वासनांच्या बुडाशीं रागद्वेषादि क्लेश असल्यानें त्या वासना व त्यांचे संस्कारसुद्धा अनादिच झाले.

अशा प्रकारचे हे अनादि संस्कार अनुकूल सामग्री उपस्थित होतांच स्मृतिरूपानें चित्तांत उत्पन्न होत असतात. त्या संस्कारांना कारण तत्पूर्वीचे अनुभव व त्या अनुभवांना कारण तत्पूर्वीचे संस्कार. अशा रीतीनें कितीही मागें जाण्याचा प्रयत्न केला तरी हें चक्र अनादि आहे असें आढळून येणार व हीच गोष्ट ह्या सूत्रानें सांगितली आहे.

वासना व त्यांचे संस्कार अनादि आहेत असें सिद्ध झाल्यावर मग येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं प्राचीन असंख्य जन्मांतील असंख्य वासनांचा नाश होणें कसें शक्य आहे ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे तें येणेंप्रमाणें —

हेतुफलाश्रयालम्बनैः संगृहीतत्वादेषामभावे तदभावः ॥११॥

सूत्रार्थ — अविद्यादि पांच क्लेश वासनांचे हेतु होत; जाति, आयुष्य आणि भोग हीं त्या वासनांचीं फलें होत; चित्त त्यांचें आश्रयस्थान होय आणि शब्दादिक विषय त्यांचीं आलंबनें होत. ह्या चारांपासूनच वासनांचा संग्रह होत असतो, म्हणून ह्या चारांचा अभाव होतांच वासनांचाही अभाव सिद्ध होतो.

विवरण — वासना असंख्य असल्या तरी त्यांचा नाश होऊं शकतो. तो कसा होऊं शकतो हें सांगणें हें ह्या सूत्राचें प्रतिपाद्य आहे. वासना अनादि आहेत असें मागील सूत्रांत सांगितलें आहेच. आपल्याला नित्याचा परिचय असा आहे कीं ज्या ज्या वस्तूला आदि म्हणजे आरंभ आहे त्याच वस्तूला अंत म्हणजे शेवट आहे. म्हणून शास्त्रसंस्कार नसलेल्या प्राकृत जनांना असें वाटणें संभवनीय आहे कीं जी वस्तु अनादि आहे तिला अंतही नसला पाहिजे. अशांची समजूत पाडण्याकरितांच न्यायदर्शनकार गौतममुनींनीं वस्तूचा प्रागभाव हा असा पदार्थ दाखवून दिला आहे कीं तो अनादि असून सान्त आहे. अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा प्रागभाव होय ह्यासंबंधींचें विवेचन मागील सूत्राच्या विवरणांत झालेंच आहे. अर्थात् प्रागभाव अनादि व सान्त असल्यानें प्रागभावरूप अज्ञानसुद्धा अनादि व सान्त आहे हें उघडच आहे. आतां ईश्वर अनादि आहे आणि तो अनंत आहे, मग अज्ञानही अनादि असून अनंत कां असूं शकणार नाहीं अशी शंका घेण्याचें येथें युक्त होणार नाहीं. ह्याचें कारण असें कीं ईश्वराचें अनादित्व आणि

वासनांचें अनादित्व ह्यांत महत्त्वाचा भेद आहे. ईश्वर अपरिणामी असून नित्य आहे, तर वासना परिणामप्रवाहरूप असून अनित्य आहेत. वर दहाव्या सूत्रांत 'आशीः' नित्य आहे असें जें म्हटलें आहे तें प्रवाहरूपानें 'आशीः' नित्य आहे अशा अभिप्रायानेंच म्हटलें आहे. तसेंच ईश्वर स्वयमेव नित्य आहे, तर वासनांची प्रवाहरूपं नित्यतासुद्धा ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या हेतु, फल, आश्रय आणि आलंबन ह्या चार गोष्टींवर अवलंबून आहे. मग ह्या चारींचा जर अभाव झाला तर त्यांवर अवलंबून असलेल्या वासनांचाही अभाव सहजच होणार ! वासनांच्या नाशाची हीच उपपत्ति ह्या सूत्रांत सांगितली आहे हें कसें तें आतां पाहूं.

वासना असंख्य असल्या तरी त्यांचें सामान्य स्वरूप एकप्रकारचेंच असतें. "मला सुख पाहिजे, दुःख कधींही नको आणि म्हणून मला सुखसाधनें मिळावींत आणि तीं मिळाल्यावर त्यांचा वियोग होऊं नये आणि दुःखकारक गोष्टी मजपासून दूर राहाव्यात," हें सर्व वासनांचें सामान्य स्वरूप होय. द्रष्टा जीव तत्त्वतः सुखस्वरूप असतांना त्याला आपल्या सुखरूपतेचें विस्मरण पडून त्यानें अनित्य, अशुचि, दुःखरूप आणि अनात्मभूत देहादिकांना आत्मा समजणें ही अविद्या होय. अविद्या ही पुढील अस्मिता, रागद्वेष व अभिनिवेश ह्यांची प्रसवभूमि होय (पाद २, सूत्र ४). रागद्वेषांनीं प्रेरित होऊन मनुष्य शुभाशुभ कर्मास प्रवृत्त होतो (पाद २, सूत्र १२). हीं कर्मे करीत असतांना कोणाचा निग्रह करणें किंवा कोणावर अनुग्रह करणें अपरिहार्य होतें. ह्या निग्रहानुग्रहादिकांमुळें धर्माधर्मांचा संचय होत जातो. त्या संचयामुळें शुभाशुभ योनीमध्यें जन्म प्राप्त होतो. तेथें पूर्वजन्मार्जित वासनांचे संस्कार तेथील परिस्थित्यनुरूप पुनः जागे होतात आणि मागील सर्व परंपरा पुनः चालू होते. अशा रीतीनें जीवांचें संसारचक्र अखंड चालू असतें. हें संस्कारचक्र थांबणार केव्हां म्हणजे वासनांचा नाश होऊन जीवाला कैवल्यप्राप्ति केव्हां होईल हा प्रश्न असून त्याचें उत्तर येथें दिलें आहे आणि तें असें कीं वासनांचा खेळ ज्या चार गोष्टींवर अवलंबून आहे त्यांचा नाश केला म्हणजे आपोआपच वासनांचा नाश होईल आणि 'मुक्तिं प्राहुस्तदिहमुनयो वासना तावदंयत् ।' वासनांचा संपूर्णतया क्षय म्हणजेच मोक्ष किंवा कैवल्यसाक्षात्कार होय.

ह्या चार गोष्टी येणेंप्रमाणें : अविद्यादि क्लेश हा वासनांचा हेतु होय. चित्तांत क्लेश नसतील तर वासना उत्पन्न होणारच नाहींत. जीवन्मुक्त पुरुष प्रसंगप्राप्त शास्त्रीय आणि लौकिक कर्मे करीत असतो, पण तो ती निर्वासन मनानें करीत असतो. त्याच्या चित्तांत वृत्ति उत्पन्न होऊं शकतात, पण त्या (पाद १, सूत्र ५ मध्यें सांगितल्याप्रमाणें) अक्लिष्ट म्हणजे क्लेशरहित असतात. अर्थात् मग अविद्याप्रयुक्त पुढील रागद्वेषादिक क्लेशांचाही नाश झालेला असतो. तेव्हां वासनांचा नाश व्हायला पाहिजे असेल, तर उत्तमाधिकाऱ्यानें श्रवण-मनन-निदिध्यासद्वारा किंवा मध्यमाधिकाऱ्यानें धारणा-ध्यान-समाधिद्वारा, किंवा मंदाधिकाऱ्यानें ईश्वरप्रणिधानरूप क्रियायोगानें निर्विकल्पावस्थेच्या अनुभवांत आपल्या तात्त्विक स्वरूपाची ओळख करून घ्यावी. अशी ओळख होणें म्हणजेच अविद्येचा नाश होय. अविद्येचा नाश होतांच पुढील क्लेशांचाही नाश होतो. मग वासना उत्पन्न होण्याला कांहींच हेतु न उरल्यानें इंधन नसलेला अग्नि जसा स्वयमेव उपशांत होतो त्याचप्रमाणें चित्तगत सर्व वासना उपशांत होतात.

जाति, आयुष्य आणि भोग हा कर्मविपाक होय. कर्माला प्रेरक वासनाच होत म्हणून कर्मांपासून उत्पन्न होणाऱ्या विपाकाला वासनांचें फल असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. ह्या तिहींपैकीं आयुष्य हें जाति व भोग ह्यांवर अवलंबून असल्यामुळें, वासनांच्या पोषणाच्या दृष्टीनें त्याच्यापेक्षां जाति व भोग ह्यांचेंच महत्त्व अधिक होय. वर आठव्या सूत्रांत जाति, आयुष्य व भोगरूप कर्मविपाकाला अनुगुण असलेल्या वासनांची अभिव्यक्ति कशी होते त्याचा विचार झाला आहे, त्यावरून वासनांच्या जागृतीला हा कर्मविपाक कसा कारणीभूत असतो तें स्पष्ट झालें आहे. तथापि वासनांच्या अभिव्यक्तीला कर्मविपाक केवळ निमित्तमात्र होय हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. कारण कर्मविपाकभूत जाति ही कशीही असली, तरी त्या जातींत प्राप्त होणाऱ्या भोगांची सुखात्मता किंवा दुःखात्मता ह्या गोष्टी चित्ताच्या स्वाधीन असतात. त्या विशिष्ट जातींत प्राप्त होणारा भोग बाह्यतः सुखात्मकसा दिसला आणि चित्त जर रजस्तमोदोषांनीं व्याप्त असलें तर तो भोग सुखप्रद होत नाहीं. उलट त्यापासून पुढें अनिष्टच घडून येतें. उदाहरणार्थ, एखाद्याला त्याच्या पूर्वपुण्याईनें पुष्कळ संपत्ति मिळाली आहे असें समजूं. ह्या माणसाचें चित्त सत्त्वगुणानें संपन्न असेल तर त्याला त्या संपत्तीचा भोग मोक्षानुकूलत्वानें घडेल; पण जर त्याचें चित्त रजोदोषानें व्याप्त असेल तर त्या संपत्तीच्या

योगानें 'अग्रे अमृतोपमं, परिणामे विषमिव ' म्हणजे आरंभीं अमृताप्रमाणें गोड पण परिणामीं विषाप्रमाणें मारक असलेंच सुख तो भोगणार असें गीता सांगते. उलट सात्त्विक चित्त असलेल्या माणसाला तुरुंगवासासारखें खडतर दुःख प्राप्त झालें असतांही त्याचें मन शांत राहतें. इतकेंच नव्हे तर एखाद्या ऋष्याश्रमांत राहिल्याप्रमाणें त्या ठिकाणीं तो उत्कृष्ट ग्रन्थलेखन करूं शकतो. ह्यावरून दिसून येतें कीं जाति, आयुष्य व भोग हीं कशींही असलीं व तीं जरी पूर्वजन्मार्जित वासनांचे संस्कार जागृत करण्यास कारणीभूत असलीं तरी ते जात्यायुर्भोग सुखात्मक किंवा दुःखात्मक होणें हें वासनांचें आश्रयस्थान जें चित्त त्यावर सर्वस्वीं अवलंबून असतें. म्हणूनच शास्त्रकारांनीं —

चित्तमेवहिसंसारस्तत्प्रयत्नेन शोधयेत् ।
यच्चित्तस्तन्मयो मर्त्यो गुह्यमेतत्सनातनम् ।।

'चित्त हाच संसार होय, म्हणून तें प्रयत्नानें शुद्ध करावें; जशा चित्तानें युक्त मनुष्य असेल, तन्मयच तो असतो हें सनातन गुह्य आहे ' असें म्हटलें आहे. ह्या सूत्रांत वासनांच्या संग्रहार्थ जी सामग्री सांगितली आहे तिच्यांत वासनांचें आश्रयभूत जें चित्त तें सांगण्याचें कारण हेंच होय. ह्यानंतर वासनांच्या संस्कारांना जागृत करणाऱ्या सामग्रीचें चौथें अंग म्हणजे वासनांचें किंवा वासना ज्या चित्तांत वास करीत असतात त्या चित्ताचें विषयरूप आलंबन होय. वासना म्हणजे रागद्वेषादि क्लेशांनीं युक्त असलेल्या चित्तवृत्तिच होत. चित्त एखाद्या विषयाला अभिमुख झालें म्हणजे त्या वेळीं चित्तांत सत्त्व, रज आणि तम ह्यांपैकीं जो गुण विवृद्धावस्थेंत असेल तदनुसार वासनांचें स्वरूप बदलूं शकतें. चित्त सात्त्विक अवस्थेंत असेल अशा वेळीं एखादा विषय उपस्थित झाला असतां चित्तांत ज्या प्रकारचे वासनातरंग उत्पन्न होतील त्याच तऱ्हेचे वासनातरंग चित्त राजस अथवा तामस अवस्थेंत असेल तेव्हां तो विषय उपस्थित झाला असतां उत्पन्न होणार नाहींत. हा अनुभव सर्वांना नित्याचाच आहे. तेव्हां विषय कितीही उपस्थित झाले तरी त्यांना आश्रय झालेल्या चित्ताची जी सात्त्विक, राजस वा तामस अवस्था तदनुसार वासनांचें स्वरूप तारक वा मारक होतें. ह्यासाठीं वासनांचें आश्रयभूत जें चित्त तें हरतऱ्हेच्या उपायांनीं सात्त्विक राहील असें करावें. म्हणजे कांहीं कालानें सात्त्विकता हा चित्ताचा स्वभावच

बनतो आणि त्यामुळें चित्तांतून राजस आणि तामस वासनांचें उच्चाटन नैसर्गिकपणेंच घडतें. सात्त्विक चित्तांत शुभ वासनांचाच आविष्कार होत असल्यामुळें त्या शुभ वासना जीवाला कैवल्याला नेऊन पोंहोंचवितात आणि निवळीच्या बीचे सूक्ष्म परमाणू पाण्यांतल्या चिखलाच्या परमाणूंसह जसे पाण्यांतून नाहींसे होतात त्याप्रमाणें अविद्यादि क्लेशांसह त्या उपशांत होतात.

आतां वासनांच्या संग्रहाचें चौथें स्थान जें विषयरूप आलंबन त्याच्या दृष्टीनें वासनांचा उपशम कसा करावयाचा तें पाहूं. विषय हे स्वरूपतः बंधनकारक, सुखकारक किंवा दुःखकारक असतात असें मुळींच नाहीं. बंध उत्पन्न करणें, सुख देणें, दुःख देणें हे विषयांचे जर स्वरूपधर्म असते तर जीवन्मुक्तालाही त्या विषयापासून बंधन, सुख किंवा दुःख हीं अवश्यमेव प्राप्त झालीं असतीं. गोडी हा साखरेचा धर्म आहे म्हणून ती बद्ध, मुमुक्षु, साधक, सिद्ध ह्या सर्वांना सारखीच गोड लागते. त्याप्रमाणें बंधनकारकता, सुखप्रदता किंवा दुःखप्रदता हे जर विषयांचे स्वरूपधर्म असते तर जीवन्मुक्तालाही विषय बंधनकारक, सुखदायक किंवा दुःखदायक झाले असते. पण, जीवन्मुक्त तर 'समदुःखसुखः स्वस्थः' असा असतो. ह्यावरून बंधकारकता, सुखप्रदता आणि दुःखप्रदता हे धर्म विषयनिष्ठ नसून त्यांना ग्रहण करणारें जें अंतःकरण तन्निष्ठ असतात. मागें सांगितलेंच आहे कीं अंतःकरणांतील जाणीव-शक्तीचा विकास होत असतां त्याच्यांत वैषयिक, वैकारिक, वैचारिक आणि आध्यात्मिक मूल्यें उत्तरोत्तर प्रकट होत असतात. ह्यांतील ज्या पातळीपर्यंत अंतःकरणाचा विकास झाला असेल तदनुसार विषयांचें स्वरूप बदलत असतें. वैषयिक मूल्याच्या पातळींत जोंपर्यंत अंतःकरण असतें तोंपर्यंत इंद्रियांचे विषयाशीं होणारे जे संस्पर्श त्यांच्यावरच सुखदुःखादि मनोधर्म अवलंबून असतात, अंतःकरणाचा विकास वैकारिक पातळीपर्यंत झाला म्हणजे विषयांची सुखदुःखरूपता कामक्रोधादि मनोविकारावरच अवलंबून राहते. वैचारिक पातळीपर्यंत अंतःकरणविकास झाला म्हणजे विषयांची सुखदुःखरूपता सदसद्विवेकबुद्धीच्या विवेकशक्तीवर अवलंबून राहते. चित्त आध्यात्मिक पातळींत प्रविष्ट झालें म्हणजे 'आत्मौपम्यबुद्धि', 'सर्वभूतहितेरतत्व', इत्यादि श्रेष्ठ भाव जागे होऊन विषयांचें विषयत्वच एकप्रकारें मोडतें. येथें अशा अवस्थेंत पोहोंचलेल्या पुरुषाला कार्योन्मुख करण्याला कोणतेंही वैषयिक, वैकारिक किंवा वैचारिक आकर्षण उरत नाहीं. भगवद्गीतेंत

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥

असें जें वर्णन केलें आहे तें वरील स्थितींतल्याच योग्याचें होय. ही स्थिति प्राप्त झाली असतां विषयांचें विषयत्वच मोडून जातें. म्हणजे वासनांच्या संग्रहास कारण असलेल्या विषयरूप आलंबनाचाही नाश झाला.

मागील सूत्रांत वासनांना उद्बोधक असलेल्या सामग्रीचा अभाव झाला म्हणजे वासनांचाही अभाव होतो असें सांगितलें. आतां पुढील सूत्रांत त्या अभावाचें स्वरूप स्पष्ट करून सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

अतीतानागतं स्वरूपतोऽस्त्यध्वभेदाद्धर्माणाम् ॥ १२ ॥

सूत्रार्थ — धर्मांच्या ठिकाणीं अतीत धर्म म्हणजे कार्य संपल्यामुळें जे उपशांत झाले आहेत असे धर्म, अनागत म्हणजे जे उद्बोधक सामग्री मिळतांच व्यक्तावस्थेला येणार आहेत असे धर्म आणि उद्बोधक सामग्री मिळाल्यामुळें व्यक्तदशेस येऊन ज्यांचीं कार्यें चालू झालीं आहेत ते वर्तमान धर्म, अशा रीतीचा अध्वभेद आहे, म्हणून मागील सूत्रांत सांगितलेल्या वासनांचा वर्तमान धर्मांच्या दृष्टीनें जरी अभाव असला तरी त्या अतीत व अनागत अशा अवस्थांत स्वरूपतः असतातच.

विवरण — मागील सूत्रांत उद्बोधक सामग्रीचा अभाव होतांच वासनांचा अभाव होतो म्हणून सांगितलें. म्हणजे उद्बोधक सामग्री असेपर्यंत वासना प्रत्यक्ष अनुभवास येत असतात, म्हणून त्या वेळीं त्या भावरूप असतात, अर्थात् मग भावरूपावस्थेंत असण्याच्या पूर्वीं त्या अभावावस्थेंत होत्या हें उघडच आहे. येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं वासना पूर्वीं जर मुळींच नसतील तर त्यांचा भाव तरी कसा संभवतो? शून्यांतून कारणावांचून जर वासनांची उत्पत्ति असेल तर कोणतीही वासना केव्हांही उत्पन्न होऊं शकेल! आणि मग उद्बोधक सामग्रीची आवश्यकताच काय राहिली? त्या सामग्रीनें उद्बोधन कोणाचें करावयाचें? त्याचप्रमाणें त्या उद्बोधक सामग्रीचा अभाव होतांच वासनांचाही अभाव झाला असें समजूं, पण पूर्वीं वासना जशा निर्निमित्त उत्पन्न झाल्या, तशा त्या पुनः

उत्पन्न होण्याला कांहींच प्रत्यवाय नाहीं. मग त्या जर उत्पन्न झाल्या तर मोक्ष व्यर्थच झाला. तेव्हां शून्यांतून वासना उत्पन्न होत नाहींत, तर त्या पूर्वी होत्या म्हणूनच उद्बोधक सामग्री मिळतांच व्यक्तदशेला आल्या इतकेंच! आतां असत्‌मधून जसें सत् उत्पन्न होत नाहीं, तसेंच जें सत् आहे तें असत् होणार नाहीं, म्हणून उद्बोधक सामग्रीचा किंवा वासनांचा अभाव म्हणजे कांहीं त्यांची असत अवस्था नव्हे. एवंच, वासनारूप धर्म पूर्वी होते, आतां आहेत आणि पुढेंही असणारच! पूर्वी ते धर्म अव्यक्तावस्थेंत केवळ शक्तिरूपानें होते त्या वेळीं ते अनागताध्व होते; ते व्यक्तावस्थेंत येणें हा त्यांचा वर्तमानाध्व आणि कृतकार्य धर्म अतीताध्व होत.

तेव्हां मागील सूत्रांत वासनांचा अभाव होतो म्हणून जें सांगितलें त्याचा अर्थ इतकाच कीं त्यांच्या व्यक्तावस्थेचा अभाव असतो, म्हणजे त्या वर्तमानाध्वाचा स्वीकार कधींही करूं शकत नाहींत. चित्ताचे जे अतीत धर्म आहेत ते कृतकार्य झालेले असल्यामुळें ते शांत झालेले आहेत. ह्यामुळें ते पुनः वर्तमानाध्वाचा स्वीकार करूं शकत नाहींत. अर्थात् ते पुनः प्रकट होऊन सुखदुःखादि भोग देण्याला समर्थ नाहींत. मागें भोपळ्याच्या बीचें उदाहरण घेतलें आहे. बीमधून अंकुररूप परिणाम एकदा वर्तमानाध्वांत आला म्हणजे व्यक्तावस्थेंत आला आणि त्याचें कार्य संपून तो अतीतावस्थेंत गेला किंवा शांत झाला म्हणजे मग पुनः तो व्यक्तावस्थेंत येण्याचें भय उरत नाहीं. अतीतावस्थेंत गेलेल्या चित्तधर्मांची अशीच गोष्ट आहे. आपआपले भोग देऊन ते एकदा अतीतावस्थेंत गेले म्हणजे पुनः त्यांचा उद्भव नाहीं. ह्यामुळें भोगसमाप्ति झाल्यामुळें अतीतावस्थेंत गेलेल्या वासना असंख्य असल्या तरी त्यांच्या पुनरुदयाची भीति उरत नाहीं. ह्यामुळें वासनांचा अभाव कसा साधावा ह्याचा विचार करतांना अतीत वासनांचा विचार करण्याचें कारणच नसतें. मग ज्यांचा विचार करावयास पाहिजे अशा वासना दोन प्रकारच्याच राहिल्या; पहिला प्रकार म्हणजे उद्बोधक सामग्री मिळाली असतां ज्या व्यक्त होऊन भोग देऊं शकतील अशा, पूर्वी होऊन गेलेल्या असंख्य जन्मांतील कर्मांपासून संस्काररूपानें राहिलेल्या वासनांचा होय. ह्या वासना जागृत होण्याला उद्बोधक सामग्री म्हणजे मागील सूत्रांत सांगितलेली हेतु, फल, आश्रय व आलंबन ही होय. पण मागील सूत्रांतच सांगितलेल्या उपायांनीं ह्यांचा अभाव साधला म्हणजे त्या वासनांचाही अभाव आपोआपच सिद्ध होतो.

दुसरा प्रकार म्हणजे जात्यायुर्भोग इत्यादि उद्बोधक सामग्री मिळालेली असल्यामुळें ज्या वासना वर्तमानाध्वांत म्हणजे व्यक्तावस्थेंत येत आहेत त्यांचा होय. पण वासनांना आश्रयभूत चित्त आणि त्याचें आलंबनरूप विषय ह्याचें नियंत्रण मागील सूत्रांत सांगितलेल्या मार्गांनीं साधलें म्हणजे संस्काररूपानें असलेल्या असंख्य वासनांपैकीं आपल्यास इष्ट असलेल्या मोक्षानुकूल शुभवासनाच व्यक्तावस्थेंत येत असतात. जीवात्म्याला त्या वासना अपवर्ग प्राप्त करण्याच्या कामीं साहाय्यच करीत असल्यामुळें त्यांचें भय वाटण्याचें कारणच नाहीं, उलट त्या शुभवासनांचें साधकानें मोठ्या आनंदानें स्वागतच करावें. वसिष्ठांनीं प्रभु रामचंद्र ह्यांची समजूत करीत असतां हाच अभिप्राय व्यक्त केला आहे. त्यांनीं रामचंद्रापुढें येणेंप्रमाणें युक्तिवाद मांडला आहे. ‘ मनुष्याच्या अंतःकरणांत शुभ आणि अशुभ असा दोन प्रकारचा वासनाव्यूह असतो. तुझ्या चित्तांतील अशुभ वासना जागृत होऊन जर त्या तुला अधर्माचरणाकडे प्रवृत्त करीत असतील तर त्या पौरुष प्रयत्नानें तूं जिंक आणि

वासनौघेन शुद्धेन तत्र चेदपनीयसे ।
तत्क्रमेणानाशु तेनैव पदं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥

शुद्ध वासनांच्या ओघानें जर तूं कर्माचरणाकडे ओढला जात असशील तर त्याच शुद्ध वासनौघानें तूं क्रमानें मोक्षरूपी शाश्वत पदाला प्राप्त होशील. तात्पर्य, चित्तांतील अतीत व अनागत वासनारूपी धर्म स्वरूपतः असतात अशी जरी वस्तुस्थिति असली तरी ते वर्तमानाध्वाला प्राप्त होऊं शकत नाहींत आणि म्हणून त्यांचा अभाव म्हणून जो मागील सूत्रांत सांगितला आहे तो त्यांचा स्वरूपतः अभाव नसून त्यांच्या व्यक्तावस्थेचा अभाव होय.

मागील सूत्रांत अतीत, वर्तमान आणि अनागत धर्म स्वरूपतः असतात असें सांगितलें. पुढील सूत्रांत तें स्वरूप कोणतें हें सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

ते व्यक्तसूक्ष्मा गुणात्मानः ॥ १३ ॥

सूत्रार्थ — वर्तमानावस्थेंत असलेले धर्म व्यक्त होत आणि कार्य घडून आल्यामुळें शांत झालेले अतीत धर्म आणि उद्बोधक सामग्रीच्या अभावीं ज्यांस

व्यक्तावस्था प्राप्त झाली नाहीं ते अनागत धर्म. हे दोन्ही सूक्ष्म धर्म होत. अशा प्रकारचे हे व्यक्त आणि सूक्ष्म धर्म सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण आहेत. आत्मा म्हणजे स्वरूप ज्यांचें असे आहेत. म्हणजे हे सर्व धर्म तत्त्वतः केवळ गुणस्वरूपच आहेत.

विवरण—ह्या सूत्रांत व्यक्त व सूक्ष्म वासनांचें स्वरूप सांगितलें आहे. सत्त्व, रज व तम हे त्रिगुण हाच सर्व वासनांचा आत्मा म्हणजे स्वरूप होय. वासनांचें हें स्वरूप कळल्यावर त्यांच्या उपशमाचा आणखी एक उपाय उपस्थित होतो. अकराव्या सूत्रांत सांगितलेल्या उपायानें वासनांचा स्वरूपतः नाश होत नसून त्या उद्बोधक सामग्रींच्या अभावीं अनागत म्हणजे अव्यक्त स्वरूपांत असतातच. ह्यामुळें अविद्यादि क्लेशांचा नाश होण्यापूर्वी प्रारब्धवशात् त्या वासनांना उद्बोधक सामग्री मिळाली तर त्या व्यक्तावस्थेला येऊन जीवाला भोग घडविल्याविना राहणार नाहींत. तपःसामर्थ्यानें प्रतिसृष्टि निर्माण करणाऱ्या तपोधन विश्वामित्रऋषींच्या पुढें मेनकेसारखी स्वर्गीय सौंदर्यानें संपन्न असलेली अप्सरा उपस्थित होतांच त्यांच्या अंतःकरणांतील प्रसुप्त वासना उसळून वर आली. पराशरमुनींचा तोच प्रकार झाला; नदीच्या पैलतीराला जाण्यासाठीं ते नावेंत बसले; पण तेथें एकान्त, स्ववश होऊं शकणाऱ्या तरुण क्षत्रिय स्त्रीचें वासनांची खळबळ उत्पन्न करणारें सान्निध्य आणि जात्यायुर्भोगरूपी कर्मविपाक फलोन्मुख झाला असल्यामुळें, स्ववीर्याच्या आश्रयानें जन्म घेऊं इच्छिणाऱ्या जीवात्म्याच्या अस्तित्वाचें तपःप्रभावामुळें झालेलें ज्ञान, ही उद्बोधक सामग्री प्राप्त होतांच त्यांचा संयम कोठच्या कोठेंच गेला आणि ते कामवश झाले. तेव्हां चित्तांत वासना सूक्ष्म रूपानें जरी असल्या तरी प्रसंगानें त्या व्यक्त होण्याचें भय असतेंच.

ह्यामुळें त्यांचा स्वरूपतः नाश करतां आला तर तोही एक वासनांपासून मुक्त होण्याचा उत्तम उपाय होय. व्यक्तावस्थेंत येणारे किंवा सूक्ष्मावस्थेंत असलेले सर्वच धर्म गुणस्वरूप आहेत हें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. अर्थात् वासनारूप धर्मही गुणस्वरूपच होत हें उघडच होय. त्या गुणस्वरूप आहेत इकडे लक्ष दिलें कीं त्यांचा स्वरूपतः नाश कसा करावयाचा ही गोष्ट स्पष्ट होते. मागें तिसऱ्या पादाच्या चव्वेचाळिसाव्या आणि सत्तेचाळिसाव्या सूत्रांत प्रतिप्रसवाचा अभ्यास विस्तारानें वर्णिला

आहे. त्यावरून हें लक्षांत येतें कीं पंचीकृत स्थूल महाभूतांपासून उत्पन्न झालेल्या देहादिक जड पदार्थरूप कार्यांच्या संवेदनेचा उपशम त्यांच्या त्यांच्या उपादान कारणांत करीत करीत त्या संवेदनेला त्रिगुणांची जी महत्तत्त्वरूप अवस्था तेथपर्यंत नेतां येतें. त्याचप्रमाणें अपंचीकृत सूक्ष्म तन्मात्रांपासून उत्पन्न झालेल्या ज्ञानेंद्रियांचा आणि कर्मेंद्रियांचा तसाच प्रतिप्रसव करीत त्यांचाही महत्तत्त्वांत विलीनभाव साधतां येतो. विलीन-भाव साधला म्हणजे वासनांचा स्वरूपतः नाश आपोआपच साधतो. कारण इंद्रियें, मन आणि बुद्धि हें वासनांचें अधिष्ठान होय. हें अधिष्ठानच प्रतिप्रसवाच्या अभ्यासानें महत्तत्त्वांत विलीन झालें म्हणजे त्याच्यासह त्यावर अधिष्ठित असलेला वासनासमूहही महत्तत्त्वांत विलीन होतो. घट मातीपासून उत्पन्न झालेला असतो. त्यावर लहानपणा, मोठेपणा, वाटोळेपणा जडपणा, हलकेपणा, इत्यादि धर्म प्रतीत होत असतात. पण घट आपल्या मृत्तिकारूप उपादान कारणांत विलीन केला तर घटावर अधिष्ठित असलेल्या वरील सर्व धर्मांचाही विलीनभाव त्या मृत्तिकेंत होतो. प्रतिप्रसवाच्या अभ्यासानें असाच प्रकार घडत असतो. इंद्रियें, मन, बुद्धि हें वासनांचें अधिष्ठान असल्यामुळें ह्यांचा विलीनभाव अस्मितेंत आणि अस्मितेचा विलीनभाव महत्तत्त्वांत होतो. हा वासनांचा स्वरूपतः नाश होय. अशा प्रकारचा प्रतिप्रसवाचा अभ्यास साधकानें आत्मसात् करून ठेविला असला म्हणजे क्वचित् प्रसंगीं उद्बोधक सामग्री प्राप्त झाली असतां वासनांचा उदय होण्याचा संभव दिसतांच ध्यानबलानें त्या वृत्तीचा उपशम महत्तत्त्वांत करावा. असा उपशम करण्याला महत्तत्त्व कांहीं दूर नसतें. अहंकारादि भाव म्हणजे महत्तत्त्वरूप पाण्यावरील तरंगच होत. धारणा-ध्यान-समाधि ह्या त्रयीच्या नित्याभ्यासानें एका तत्त्वाचा विलीनभाव त्याहून सूक्ष्म असलेल्या तत्त्वांत करण्याची कला संपादन केलेली असली म्हणजे कोणत्याही निमित्तानें अशुभ वासनांचा उदय होतांच त्या महत्तत्त्वांत विलीन करतां येणें शक्य असतें. एवंच अशा रीतीनें वासनांचा स्वरूपतः उपशम शक्य आहे. ह्या पादाच्या शेवटच्या सूत्रांत पुरुषार्थशून्य गुणांचा प्रतिप्रसव हेंच कैवल्याचें स्वरूप, म्हणून सांगितलें आहे. हा प्रतिप्रसव स्थिरभावाला प्राप्त होईपर्यंत अस्मिता-राग-द्वेष, इत्यादि क्लेशसमूहरूप वासनांचा उदय होतांच त्यांचा उपशम त्यांच्या कारणांत करीत शेवटीं त्या वृत्ति त्यांचा आत्मा जे सत्त्व, रज

आणि तम हे तीन गुण त्यांत करावा. असा अभ्यास झाला म्हणजे 'गुणा गुणेषु वर्तन्ते इति मत्वा न सज्जते' गुणांच्या ठिकाणीं गुण प्रवृत्त होत आहेत असें जाणून तो पुरुष त्यांत आसक्त होत नाहीं. गुणातीताचें लक्षण हेंच सांगितलें आहे कीं

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पांडव ।
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति ॥

'प्रकाश, प्रवृत्ति आणि मोह म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण संप्रवृत्त झाले म्हणजे त्यांचे कार्यरूप परिणाम उत्पन्न झाले किंवा नाहींसे झाले तरी गुणातीत पुरुषाच्या चित्तांत राग किंवा द्वेष हे क्लेश उत्पन्न होत नाहींत.' तात्पर्य, वासना कधीं व्यक्त आणि कधीं सूक्ष्म असतात, तथापि त्या गुणस्वरूपच होत आणि द्रष्टयाला गुण दृश्य असल्यामुळें त्याचा त्यांच्याशीं तत्त्वतः कांहींही संबंध नाहीं. ह्या प्रतीतीचें सतत अनुसंधान ठेवणें हाच असंख्य वासनांपासून मुक्त होण्याचा उपाय आहे.

आतां सर्व धर्म जर गुणस्वरूप आहेत आणि गुण तर तीन आहेत आणि ह्या तीन गुणांपासून प्रत्येक धर्मरूप परिणाम उत्पन्न होतो, तर मग वस्तूस उत्पन्न करणारे गुण मात्र तीन आणि त्यांपासून निर्माण झालेली वस्तु मात्र एकच असें कसें घडतें तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

परिणामैकत्वाद्वस्तुतत्त्वम् ॥ १४ ॥

सूत्रार्थ — तीनही गुणांचा परिणाम एकच होत असल्यामुळें एकच वस्तुतत्त्व सिद्ध होतें.

विवरण — वस्तूच्या उत्पत्तीला मूळ कारण जर तीन गुण आहेत तर त्यांपासून एकच वस्तुरूप परिणाम कसा घडून येतो ह्या प्रश्नाचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे. हा प्रश्न उत्पन्न होण्याला कारण असें कीं सृष्टींत तीन पदार्थांपासून तीन भिन्न परिणाम घडून आल्याचें दृष्टीस पडतें. माती, सोनें आणि दूध असे तीन पदार्थ घेतले तर मातीचा घट, सोन्याचे अलंकार आणि दुधाचें दहीं असे तीन भिन्न परिणाम घडल्याचें दृष्टीस पडतें. ह्याप्रमाणेंच सत्वगुणाचा परिणाम वेगळा, रजोगुणाचा वेगळा आणि तमोगुणाचा वेगळा असें व्हावयास पाहिजे. पण तसें घडल्याचें दिसत नाहीं. ह्याचें कारण असें कीं जेथें तीन पदार्थांत अंगांगी असा भाव

असतो तेथें त्या तिहींपासून एकच परिणाम झालेला दृष्टीस पडतो. उदाहरणार्थ, तेल, वात आणि अग्नि ह्या तीन पदार्थांपासून दिवा हा एकच पदार्थ निर्माण होतो, ह्याचें कारण असें कीं त्या तीन पदार्थांत अंगांगीभाव आहे. त्यांतील अंगी म्हणजे मुख्य अग्नि हा आहे आणि तेल व वात हीं अंगें होत; म्हणजे तीं दोन्ही अग्नीचीं सहकारी होत. त्रिगुणांचा प्रकार असाच असतो. म्हणजे कोणत्या तरी एका गुणाला प्राधान्य असून दुसरे दोन गौणत्वानें असतात व ते त्या प्रधान गुणाचे केवळ सहकारी असतात. मागें तिसऱ्या पादाच्या चव्वेचाळिसाव्या सूत्रांत सृष्टीची उत्पत्ति कशी होते तें सांगितलें आहे. त्यावरून तामस अहंकारापासून पांच सूक्ष्म तन्मात्रा, त्यांच्यापासून स्थूल पंचमहाभूतें आणि स्थूल पंचमहाभूतांचेच विकार म्हणजे वनस्पतिरूप अन्न होय हें लक्षांत येतें. म्हणजे अन्न हें प्राधान्यानें तमोगुणप्रधान असल्यानें त्याच्या ठिकाणीं जडता हा तमोगुणाचा परिणाम प्राधान्यानें आणि प्रकटपणानें दिसतो, पण रज व सत्त्व हे दोन गुण अन्नांत गौणत्वानें आणि अप्रकटावस्थेंत नांदत असतात. ह्यामुळें कोणतेंही अन्न शरीरांत गेलें म्हणजे जरी त्याचा परिपाक शरीराचे घटक जे सप्तधातु ह्यांच्या रूपानें होत असला तरी त्या अन्नद्रव्यांत ज्या मानानें रज आणि सत्त्व कमीअधिक असतील त्या मानानें तें तें अन्न शरीरांतील क्रियाशक्ति वाढविणारें, किंवा ज्ञानशक्ति वाढविणारें असतें. ह्याच प्रकारें जें जें म्हणून वस्तुजात निर्माण झालें आहे तें तें त्रिगुणापासून निर्माण झालें असलें तरी त्यांत एक गुण प्रधान असतो आणि दुसरे दोन गौणत्वानें राहून मुख्य गुणाचे सहकारी होतात. तेव्हां गुण जरी तीन असले तरी त्यांचा परिणाम मुख्य गुणांस अनुसरून एकच होत असल्यानें वस्तुतत्त्व एकस्वरूपच असतें आणि दुसरे दोन गुण त्या वस्तुतत्त्वांत अप्रकटत्वानें आणि मुख्य गुणाचे सहकारी ह्या नात्यानें नांदत असतात. आपल्या चित्तांत कधीं सात्त्विक, कधीं राजस आणि कधीं तामस वृत्ति उत्पन्न होत असतात त्या वेळीं वरीलप्रमाणेंच घडत असतें. रज व तम ह्यांचा अभिभव करून जेव्हां सत्त्वगुण वाढलेला असतो म्हणजे त्याला प्राधान्य असतें तेव्हां चित्तांत सात्त्विक वृत्ति उमटतात, रजोगुण वाढलेला असतो तेव्हां राजस वृत्ति उत्पन्न होतात आणि तमोगुण वाढलेला असतो तेव्हां तामसवृत्ति उत्पन्न होतात. तात्पर्य, प्रधानावस्थेंत असलेल्या गुणांस अनुसरून एकच परिणाम होत असल्यामुळें परिणामभूत वस्तुतत्त्व एकच असतें.

आतां वस्तु एकच असूनही तिची प्रतीति भिन्न व्यक्तींना भिन्न प्रकारची कोणत्या कारणानें येते ह्याचा विचार पुढील सूत्रांत केला आहे—

वस्तुसाम्ये चित्तभेदात्तयोर्विभक्तः पन्थाः ॥ १५ ॥

सूत्रार्थ— वस्तु एकच असली तरी त्या वस्तूचें ग्रहण करणारीं चित्तें भिन्न असल्यानें ती वस्तु आणि तिचें ग्रहण करणारें चित्त ह्या दोहोंचा मार्ग भिन्न असतो. म्हणजे वस्तु आपल्या मार्गानें परिणाम पावत असते तर चित्त आपल्या स्वतंत्र मार्गानें परिणाम पावत असतें. वस्तु आणि चित्त ह्यांचे परिणामप्रवाह अगदीं स्वतंत्र असून ते आपापल्या स्वतंत्र मार्गांनीं चाललेले असतात.

विवरण—गुण तीन असले तरी त्यांचा वस्तुरूप परिणाम एकच असतो असें मागील सूत्रांत सांगितलें आहे. पण ह्यावर अशी शंका येते कीं तो वस्तुरूप परिणाम जर एक असतो तर त्या पदार्थाची प्रतीति भिन्न व्यक्तींना भिन्न प्रकारानें काय म्हणून येते? ज्या अर्थी प्रतीति भिन्नत्वानें येते त्या अर्थी ते वस्तुरूप परिणाम एक नसून अनेक मानायचे कीं काय? रस्त्यांत मणि पडलेला ज्यानें उचलून घेतला त्याला तो मणि आनंददायक झाला, ज्याला तो आधीं येऊन घेतां आला नाहीं त्याला तो दुःखदायक झाला आणि तिसऱ्या एका विरक्त पुरुषानें तो मणि आधीं पाहिला असूनही तो त्याला उपेक्षणीय वाटला. अशा रीतीनें एकाला प्रिय, दुसऱ्याला अप्रिय आणि तिसऱ्याला उपेक्ष्य अशा तिघांना तीन प्रकारच्या प्रतीति जर आल्या तर मणिरूप परिणाम एकच न मानतां एकाला प्रियमणिरूप परिणाम, दुसऱ्याला अप्रियमणिरूप परिणाम आणि तिसऱ्याला उपेक्ष्यमणिरूप परिणाम असे तिघांस तीन भिन्न परिणाम प्रतीतीस आले असें मानण्यास काय अडचण आहे? आणि तसें मानल्यास मागील सूत्रांत तिन्ही गुणांपासून एक परिणाम असें जें सांगितलें त्याचा प्रत्यक्षाशीं विरोध येतो, ह्या विरोधाचा परिहार कसा करावा, त्याचप्रमाणें तिघांस तीन भिन्न परिणामरूपानें जर मण्याची प्रतीति आली तर बाहेर मणि म्हणून स्वतंत्र पदार्थ न मानतां प्रत्येकाच्या चित्तांतील विज्ञानच मणिरूपानें प्रतीत होत असतें हा बौद्धांचा विज्ञानवाद मान्य कां करतां येत नाहीं ह्याचाही विचार ह्या आणि पुढील सूत्रांत केला आहे.

वरील विरोधाचा परिणाम असा कीं वर सांगितल्याप्रमाणें प्रतीति जरी तीन प्रकारची असली तरी ती ज्या वस्तूची येते तो वस्तुरूप परिणाम एकच असतो. म्हणजे त्या तिघांना जो मणि दिसला तो एकच होता, पण त्याची प्रियाप्रियोपेक्ष्य अशी त्रिविध रूपानें प्रतीति घेणारीं चित्तें तीन प्रकारचीं असल्यानें त्रिविध प्रतीति आली. सूर्याचें बिंब शुभ्र तेजोमय असतें, पण पांढऱ्या, तांबड्या आणि निळ्या आरशांत तें पांढरें, तांबडें आणि निळें दिसतें. तसाच प्रकार येथें आहे. मूळ वस्तु एकच असूनही त्या वस्तूची प्रतीति घेणारें चित्त त्या वस्तूच्या दर्शनामुळें ज्या वृत्तींनीं युक्त झालें त्या वृत्तींस अनुसरून तो मणि प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य असा भासला. डोळ्यांना ज्या रंगाची चाळशी लावावी त्या रंगानें युक्त बाहेरचा पदार्थ दिसतो हें खरें आहे, पण तो रंग त्या बाह्य वस्तूचा नसून त्या चाळशीचा असतो आणि तो त्या वस्तूवर आरोपित झालेला असतो इतकेंच. त्याचप्रमाणें बाहेर असलेल्या वस्तूंत साम्यच असतें, म्हणजे एकाला जी वस्तु इंद्रियद्वारा जसल्या वर्णाची आणि आकाराची गोचर होते तशीच दुसऱ्यालाही गोचर होत असते, परंतु त्या वस्तूची जाणीव इंद्रियद्वारा ज्या चित्ताला व्हावयाची त्या चित्तांत भेद असतो. प्रत्येक पाहणाऱ्याचें चित्त वेगवेगळें असतें, ह्यामुळें त्याचें चित्त ज्या गुणवृत्तींनीं युक्त असेल त्यांस अनुसरून ती वस्तु प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य अशी त्याला वाटते. तात्पर्य, वस्तुसाम्य असूनही चित्तांत भेद असल्यामुळें त्या वस्तूच्या प्रतीतींत भेद होतो. तत्त्वतः वस्तु आणि चित्त हीं दोन्ही अगदीं स्वतंत्र असून त्यांचे परिणामप्रवाह अगदीं विभक्त म्हणजे भिन्न मार्गांनीं होत असतात. त्यांचा परस्परांशीं तत्त्वतः कांहींही संबंध नसतो.

आतां ह्यावर आणखी एक प्रश्न संभवतो. चित्ताला अनुसरूनच जर वस्तूची प्रतीति येते तर बाहेर कांहीं वस्तु असते असें मानण्याचें काय कारण? वस्तु म्हणून जो प्रत्यय येतो तो जर चित्ताचाच वृत्तिरूप प्रत्यय असतो तर मग बाहेर वस्तु म्हणून कांहीं नसून चित्तच त्या वस्तूंच्या आकारानें भासमान होत असतें असें मानण्यास काय अडचण आहे? ह्या प्रश्नाचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे—

न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात् ॥ १६ ॥

सूत्रार्थ — कोणत्याही वस्तूचें अस्तित्व एक-चित्त-तंत्र नसतें, म्हणजे कोणाही एका चित्तावर अवलंबून नसतें.' जर तें त्या वस्तूला पाहणाऱ्याच्या चित्तावर अवलंबून असेल तर तें चित्त जेव्हां दुसऱ्या वस्तूची प्रतीति घेत असतें तेव्हां ही पहिली वस्तु अप्रमाणक होणार कीं काय ? म्हणजे प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं ती इतरांस ज्ञात होणार नाहीं कीं काय ? तशी ती अप्रमाणक होत असल्याचा अनुभव कधींच येत नाहीं. ह्यावरून ती एकचित्ततंत्र नसते हें उघडच आहे.

विवरण — वस्तूचें जें उपादानकारण असतें तें त्या वस्तूंत असल्याचें नेहमीं प्रतीतीस येतें, आणि ह्यावरूनच ती वस्तु त्या उपादान-कारणापासूनच झाली आहे असें ज्ञान आपल्याला होत असतें. कोणताही अलंकार पाहतांच आपल्यास सोन्याची प्रतीति येते म्हणून तो अलंकार सोन्याचा आहे असें आपण जाणतों. घटांत माती अनुस्यूत दिसते, किंवा वस्त्रांत कापूस अनुस्यूत दिसतो म्हणून तो घट मातीपासून झाला आहे किंवा तें वस्त्र कापसापासून झालेलें आहे असें आपण म्हणतों. त्याच न्यायानें आपल्यास बाह्य वस्तूचें जेव्हां जेव्हां ज्ञान होतें तेव्हां तेव्हां तें ही अमुक प्रकारची वस्तु आहे अशा प्रकारची जी चित्ताची जाणीव तिनें युक्त असें होत असतें. सोन्यानें रहित अलंकार नसतो किंवा कापूस, लोकर, इत्यादींनीं रहित वस्त्र नसतें. त्याप्रमाणेंच जाणीवरहित वस्तूंचें ज्ञान नसतें. तेव्हां सोनें, कापूस, इत्यादि जशीं त्या त्या वस्तूंचीं उपादानकारणें होत, त्याप्रमाणेंच चित्तच बाह्य वस्तूचें उपादानकारण मानण्यास काय अडचण आहे ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे आणि तें असे कीं 'न च एकचित्ततन्त्रं वस्तु' बाह्य वस्तूचें अस्तित्व कोणाही एका चित्तावर अवलंबून नसतें. ह्या विधानाला कोणत्या प्रमाणाचा आधार आहे तें सूत्राच्या पुढील भागांत सांगितलें आहे. तें कसें तें आतां पाहूं.

बाह्य वस्तूचें अस्तित्व जर कोणा एका चित्तावर अवलंबून असतें तर तें चित्त दुसऱ्या पदार्थाचा प्रत्यय घेतांना पहिला पदार्थ नाहींसा झाला

पाहिजे होता. सोन्यापासून एक अलंकार केलेला असतो. त्याच सोन्याचा दुसरा अलंकार केला तर पहिला अलंकार जाऊन त्याच्या जागीं दुसरा अलंकार उत्पन्न होत असतो. अशा वेळीं पहिला अलंकार अप्रमाणक होतो, म्हणजे तो पूर्वी जसा प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं गोचर होत होता तसा पुन: गोचर होत नाहीं. ह्याप्रमाणें बाह्य वस्तु जर पाहणाऱ्याच्या चित्तांतून निर्माण झालेली असेल तर तें चित्त अन्य वस्तूची प्रतीति घेत असेल तेव्हां वस्तु अप्रमाणक व्हावयास पाहिजे. म्हणजे ती पहिली वस्तु इतर कोणांसही प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं गोचर होतां कामा नये. पण "तदा तत् अप्रमाणक स्यात् किम्" 'अशी अप्रमाणक ती कधीं होते का?' अशी अप्रमाणक झाल्याचा अनुभव कोणासही आणि केव्हांही येत नाहीं, तर मग ती वस्तु एकचित्ततंत्र नसून स्वतंत्रपणेंच असतें हें उघडच झालें.

पाहणाऱ्याला बाहेर जी वस्तु दिसते ती वस्तु म्हणजे बाहेर खरोखरीच एखादा पदार्थ असतो असें नसून पाहणाऱ्याच्या चित्तांतील विज्ञानच पदार्थाकारानें परिणत होत असतें हें बौद्धांच्या क्षणिक विज्ञानवादाचें थोडक्यांत स्वरूप आहे. 'पातंजलयोगदर्शन' ह्या स्वरूपांत योगशास्त्राची मांडणी झाली त्या काळांत बौद्धधर्माची कृष्णच्छाया जवळ जवळ सर्व भरतखंडभर पसरली होती. ह्यामुळें वैदिक धर्मानुयायी तत्त्वज्ञान्यांना बौद्धांच्या क्षणिक विज्ञानवादाचा परामर्श प्रसंगोपात्त घ्यावा लागे. म्हणूनच पतंजलींनींही आपल्या योगदर्शनांत त्याचा परामर्श घेतला आहे. हा विज्ञानवाद खरा असता तर म्हणजे बाह्य पदार्थ पाहणाऱ्याच्या चित्तांतील विज्ञानाचाच परिणाम होय अशीच जर वस्तुस्थिति असती तर काय घडावयास पाहिजे होतें, तें ह्या सूत्रांत सूचित केलें आहे आणि तसें ज्या अर्थी घडत नाहीं त्या अर्थी तो विज्ञानवाद चुकीचा आहे हें सहजच सिद्ध होतें. विज्ञानवाद जर यथार्थ असता, तर चित्तांतून निर्माण झालेला पहिला पदार्थ तें चित्त दुसऱ्या पदार्थाकडे लागतांच नाहींसा व्हावयास पाहिजे होता. पण तसें तर कधींच होत नाहीं. तो इतर माणसांना पूर्वीप्रमाणेंच प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं गोचर होत असतो. विज्ञानवादी अंधारांत एखाद्या वस्तूला अडखळून पडला तर ती वस्तु त्याच्या विज्ञानांतून अगोदरच उत्पन्न झाली असें म्हणणें शक्यच नाहीं; कारण त्याला त्या वस्तूचा धक्का अगोदरच बसतो व मग त्या धक्क्यामुळें त्याला त्या वस्तूचें ज्ञान होत असतें. म्हणजे ती वस्तु तेथें अगोदरच अस्तित्वांत होती, मग तिचा धक्का विज्ञानवाद्याला लागला आणि

मग त्याला त्या वस्तूचें ज्ञान झालें. त्याचप्रमाणें विज्ञानांतूनच जर पदार्थ उत्पन्न होत असतील तर मग अन्नवस्त्रादिकांच्या प्राप्तीसाठीं कांहीं धडपड करण्याची आवश्यकताच उरली नसती. कारण मग प्रत्येकानें आपापल्या विज्ञानांतून ते ते पदार्थ उत्पन्न केले असते. तेव्हां विज्ञानवाद हा सर्वथा अवास्तव आहे. तात्पर्य, एकाच्या चित्तांतील विज्ञानापासून जर वस्तु उत्पन्न झाली असेल तर तो मनुष्य तेथून दूर गेल्यावर, किंवा तो मेल्यावर किंवा त्याचें चित्त दुसऱ्या वस्तूकडे गेल्यावर पहिल्या वस्तूचें अस्तित्व उरतां कामा नये, पण तसें केव्हांही होत नाहीं आणि ती इतरांस पूर्वींप्रमाणेंच प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं ज्ञात होत असते. ह्यावरून बाह्य वस्तु एकचित्ततंत्र नसून सर्वथा स्वतंत्र असते हा सिद्धान्त होय.

आतां ह्यावर विज्ञानवाद्याच्या आणखी एक दोन शंका येण्याजोग्या आहेत त्यांचें उत्तर पुढील सतराव्या सूत्रांत दिलें आहे, तें सूत्र येणेंप्रमाणें—

तदुपरागापेक्षित्वात् चित्तस्य वस्तुज्ञाताऽज्ञातम् ॥ १७ ॥

सूत्रार्थ—इंद्रियद्वारा चित्तानें बाह्य विषयाकार धारण करणें म्हणजे बाह्य विषयाला व्यापणें हा चित्ताचा त्या विषयांशीं होणारा उपराग होय. वस्तूचें ज्ञान होण्याला चित्ताचा त्या वस्तूशीं असा उपराग होण्याची अपेक्षा असते. असा उपराग झाला म्हणजे ती वस्तु ज्ञात होते, म्हणजे तिचें ज्ञान आपणांस होतें. जोंपर्यंत असा उपराग झालेला नसतो तोंपर्यंत ती वस्तु अज्ञात असते म्हणजे तिचें ज्ञान आपणांला होत नाहीं.

विवरण—बाह्य वस्तु एकचित्ततंत्र नसून अगदीं स्वतंत्र आहे हें मागील सूत्रांत सांगितलें. ह्यावर विज्ञानवाद्यांकडून असा कोटिक्रम केला जाईल कीं बाह्य वस्तु कधीं अज्ञात असते व कधीं ज्ञात होत असते ह्याचें कारण असें कीं ती चित्तांतून निर्माण होत असल्यामुळें जेव्हां ती तशी निर्माण होते तेव्हां ती ज्ञात होते. त्याच्यापूर्वीं ती अस्तित्वांतच नसते ह्यामुळें ती अज्ञात असणें स्वाभाविकच आहे आणि तुम्ही तर म्हणतां कीं बाह्य वस्तु स्वतंत्र आहे. मग ती चित्ताला नेहमींच ज्ञात कां होत नाहीं, कधीं ज्ञात तर कधीं अज्ञात असें काय म्हणून होतें ? विज्ञानवाद्यांचें दुसरें म्हणणें असें कीं बाह्य वस्तु जर चित्तांतून म्हणजे चित्तांतील विज्ञानांतून

उत्पन्न झालेली नाहीं तर सोनें – अलंकार ह्यांच्याप्रमाणें – विज्ञान आणि वस्तु ह्यांचा जो नित्यसंबंध दिसतो तो उत्पन्न कसा होणार? विज्ञानवाद्यांच्या ह्या दोन्ही प्रश्नांचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे. हें उत्तर नीट समजण्यासाठीं आपल्याला पदार्थ ज्ञात होतो तेव्हां चित्ताच्या दृष्टीनें वास्तविकपणें काय काय घडत असतें त्याचें निरीक्षण प्रथम करावयास पाहिजे.

हें निरीक्षण करतांना प्रमाता किंवा माता, मान आणि मेय ह्या तीन पारिभाषिक शब्दांचे स्थूल अर्थ आपण नीट लक्षांत ठेविले पाहिजेत. वरील तिन्ही शब्द 'मा' म्हणजे माप घेणें, मोजणें, जाणणें ह्या धातूपासून साधलेले आहेत. ह्यांतील माता किंवा प्रमाता म्हणजे जाणणारा होय. ह्यालाच योगदर्शनांत प्रत्यक्चेतन, पुरुष, द्रष्टा, इत्यादि नांवें दिलीं आहेत. मान म्हणजे साभास अंतःकरणप्रवृत्ति. अंतःकरण वस्तुतः जडच आहे, पण तें सत्त्वगुणप्रधान असल्यामुळें आणि सत्त्वगुण निर्मल व प्रकाशक असल्यामुळें तें आत्म्याच्या ज्ञानाभासानें युक्त होऊन पदार्थमात्राला जाणतें. आरसा हा एक पृथ्वीचाच विकार होय, पण त्याचे घटक परमाणु निर्मळ असल्यानें त्यांत सूर्याचें प्रतिबिंब पडतें व तो आरसा सूर्यबिंबाप्रमाणेंच इतर अप्रकाशित पदार्थांना प्रकाशित करूं शकतो. असाच प्रकार अंतःकरणाचा असतो म्हणून मान म्हणजे साभास अंतःकरणवृत्ति असें वर म्हटलें आहे. तिसरें मेय म्हणजे वरील प्रमाता साभास अंतःकरणवृत्तिद्वारा ज्या बाह्य पदार्थाला जाणतो तो पदार्थ होय. माता, मान आणि मेय ह्या तीन संज्ञांचे हे अर्थ लक्षांत ठेवून आतां आपल्यास पदार्थाचें ज्ञान होत असतें तेव्हां कसकसा प्रकार घडतो हें पाहावयाचें आहे. बाह्य पदार्थांचें ज्ञान करून घेण्याची इच्छा होणें हें आंतर-उद्बोधक कारण किंवा बाह्य शब्दादि विषयांचा त्या त्या इंद्रियांस स्पर्श होणें हें बाह्य-उद्बोधक कारण. ह्यांपैकीं कोणतें तरी एक कारण घडून येतांच प्रमात्यापासून मानाची म्हणजे साभास अंतःकरणवृत्तीची उठावणी होते. नंतर ती वृत्ति इंद्रियद्वारा त्या बाह्य विषयाला व्यापते म्हणजे त्या वृत्तीला विषयाकारता प्राप्त होते. ह्याप्रमाणें मानाला मेयाकारता प्राप्त झाली म्हणजे प्रमात्याला हा अमुक विषय आहे असें ज्ञान होतें. म्हणजे ह्यावरून लक्षांत येईल कीं जेव्हां जेव्हां म्हणून प्रमात्याला मेयज्ञान होतें तेव्हां तेव्हां उद्बोधक निमित्तानें साभास चित्तवृत्ति उत्पन्न व्हावयास पाहिजे, ती इंद्रियद्वारा विषयांस मिळली पाहिजे व तिला

विषयाकारता प्राप्त झाली पाहिजे. अशा प्रकारें चित्ताला विषयाकारता प्राप्त होणें ह्यालाच ह्या सूत्रांत चित्ताचा विषयाशीं होणारा उपराग असें म्हटलें आहे. येणेंप्रमाणें चित्ताचा वृत्तिद्वारा विषयांशीं उपराग होतांच तेथें तो पदार्थ, अंतःकरणवृत्ति आणि वर सांगितलेला ज्ञानस्वरूप आत्म्याचा त्या वृत्तींत प्रतिबिंबित असलेला चिदाभास, अशा दोहोंनीं व्याप्त होतो. ह्यांतील वृत्तीनें तो पदार्थ व्यापल्यामुळें अंतःकरणांत त्या पदार्थाविषयीं जें अज्ञान असतें त्याचा नाश होतो आणि वृत्तींत प्रतिबिंबित असलेल्या आभासानें 'हा पदार्थ अमुक आहे' असें स्फुरण होतें. ह्यांतील वृत्तीनें तो पदार्थ व्यापणें ह्याला वृत्तिव्याप्ति आणि चिदाभासानें तो पदार्थ व्यापणें ह्याला फलव्याप्ति अशा पारिभाषिक संज्ञा आहेत. ह्या एकंदर विवेचनावरून बाह्य वस्तु ज्ञात होण्याला त्या वस्तूशीं चित्ताचा उपराग व्हावयाचा म्हणजे काय काय घडावें लागतें तें लक्षांत येतें. प्रथम बाह्य किंवा आंतरउद्बोधक सामग्रीमुळें साभास अंतःकरणवृत्तीची उठावणी होते, नंतर इंद्रियद्वारा ती वृत्ति बाह्य पदार्थाशीं संलग्न होऊन त्याला व्यापते. ह्या वृत्तिव्याप्तीनें चित्ताचें त्या पदार्थाविषयींचें अज्ञान नष्ट होतें आणि वृत्तींत प्रतिबिंबित असलेल्या चिदाभासानें 'हा पदार्थ अमुक आहे' असें स्फुरण होतें. इतका सर्व प्रकार घडणें हा चित्ताचा त्या वस्तूंशीं होणारा उपराग होय. वस्तु ज्ञात होण्याला ह्या उपरागाची अपेक्षा असते. असा उपराग होतांच वस्तु ज्ञात होते. अर्थात् असा उपराग नसेल तेव्हां वस्तु अज्ञात असते हें ओघानेंच आलें. ह्याप्रमाणें बाहेरचा विषय चित्ताहून अगदीं स्वतंत्र असूनही चित्ताच्या विषयाशीं होणाऱ्या उपरागाच्या अपेक्षेनें तो ज्ञात किंवा अज्ञात असतो हें विज्ञानवाद्याच्या पहिल्या प्रश्नाचें उत्तर झालें.

आतां विज्ञानवाद्याच्या दुसऱ्या प्रश्नाचा विचार करूं. त्याचें म्हणणें असें कीं सोनें हें अलंकाराचें उपादान कारण असल्यानें त्यांचा एकमेकांशीं नित्य संबंध असतो. विज्ञान आणि वस्तु ह्यांचाही असाच नित्यसंबंध दिसत असल्यानें विज्ञानच वस्तूचें उपादानकारण कां मानूं नये? जर मानायचें नसेल तर ह्यांच्या नित्यासंबंधाची उपपत्ति सांगतां आली पाहिजे, ती कोणती? ह्या प्रश्नाच्या उत्तराचा एक भाग वरील पंधरा आणि सोळा ह्या सूत्रांत येऊन गेला आहे. त्यावरून वस्तु म्हणजे विज्ञानाशीं संबंध नसलेला असा अगदीं स्वतंत्र पदार्थ असल्याचें सिद्ध झालेंच आहे. आतां येथें बाह्य वस्तूचें उपादानकारण विज्ञान होऊंच शकत नाहीं हें कसें तें प्रथम पाहूं. उपादान-

कारणाचे गुण त्यापासून झालेल्या कार्यांत अवश्यमेवच दिसून येत असतात. उदाहरणार्थ, सोन्याचे सर्व गुण अलंकारांत दिसून येत असतात. ह्याप्रमाणें विज्ञान जर बाह्य वस्तूचें उपादान कारण असतें तर बाह्य वस्तूंत विज्ञानाचे गुणधर्म उतरावयास पाहिजे होते, पण तसें कधींच घडत नाहीं. चित्तांतील विज्ञानांत वृत्ति स्वरूपतः जड असली तरी तिच्यांत आत्म्याचें ज्ञान प्रतिबिंबित असल्यामुळें ती सदा चिदाभासानें युक्त असते. बाह्य वस्तु जर विज्ञानापासून झालेली असती तर तीही अलंकार जसा आपलें उपादान-कारण जें सोनें त्यानें युक्त असतो तशी ती विज्ञानस्वरूपच दृष्टीस पडली असती, पण ती तर सदा विज्ञानरहित व जड अशीच दृष्टीस पडते, तेव्हां ती विज्ञानापासून झाली असणें शक्यच नाहीं. आतां विज्ञानाचा आणि वस्तूचा जो नित्य संबंध दिसतो त्याचें कारण इतकेंच कीं वस्तु ज्ञात होण्याला विज्ञानाचा संबंध जडावाच लागतो. तो जर न घडेल, तर ती वस्तु अज्ञातच राहील. ह्या सूत्रांत हेंच सांगितलें आहे कीं वस्तूशीं चित्ताचा उपराग होईल तरच ती वस्तु ज्ञात होते, अन्यथा अज्ञात राहते. वस्तूवर उजेड पडेल तरच ती वस्तु दिसेल, उजेड पडणार नाहीं तर ती वस्तु दिसणार नाहीं. ह्या ठिकाणीं वस्तु दिसण्याला उजेडाचा आणि वस्तूचा संबंध यावाच लागतो. तसा संबंध नित्य येतो एवढ्यावरून उजेडापासून ती वस्तु झाली असें मुळींच होत नाहीं. तद्वत् वस्तु अमुक आहे असें चित्तांत ज्ञान व्हावयाला चिदाभासयुक्त वृत्तीनें ती वस्तु व्यापली जावी लागतेच, पण त्यामुळें चित्ताच्या विज्ञानांतून ती वस्तु उत्पन्न झाली असें कधींही म्हणतां यावयाचें नाहीं.

आणखी एक उदाहरण घेऊन ही गोष्ट अधिक स्पष्ट करूं. खगोलशास्त्रज्ञ आकाशस्थ ज्योतींचा वेध घेतात, त्या वेळीं दुर्बिणीच्या टप्प्यांत तो तारा येईल अशा कोनांत ते आपली दुर्बीण लावीत असतात. ह्या टप्प्यांत तो तारा येईल तरच तो ज्ञात होईल, टप्प्याबाहेर राहील तर अज्ञात राहील. अशा रीतीनें दुर्बीण लावल्यावर तो शास्त्रज्ञ आपल्या दृष्टीनें ताऱ्याचा शोध घेतो व त्याच्या दृष्टीचा आणि ताऱ्याचा संयोग घडतांच तो तारा त्या शास्त्रज्ञांस दिसतो. ह्या ठिकाणीं तो तारा दिसण्याला दोन गोष्टी अवश्य असतात. पहिली गोष्ट म्हणजे तारा दुर्बिणीच्या टप्प्यांत येईल अशा कोनांत ती दुर्बीण लावणें आणि दुसरी गोष्ट म्हणजे त्या दुर्बिणींतून पाहणाऱ्या शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीचा संयोग त्या ताऱ्याशीं होणें.

विशिष्ट कोनांत दुर्बीण लावली म्हणजे तिच्या टप्प्यांत येणारा प्रदेश तो ज्ञाततेचा प्रदेश होय आणि बाहेरचा सर्व प्रदेश हा अज्ञाततेचा प्रदेश होय. तारा अज्ञाततेच्या प्रदेशांतून ज्ञाततेच्या प्रदेशांत येईल अशा प्रकारें दुर्बीण प्रथम रोखावी लागली. ह्या रोखण्यानें तो तारा अज्ञाततेच्या कक्षेंतून ज्ञाततेच्या कक्षेंत आला व मग शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीशीं ताऱ्याचा संयोग होतांच तो तारा त्याला दिसला असें आपण म्हणतों. आतां दुर्बिणीच्या ठिकाणीं आपण चित्त समजूं. दुर्बीण नीट कोनांत लावून तारा ज्ञाततेच्या कक्षेंत येईल असें करणें ही त्या चित्ताच्या वृत्तीची विषयोन्मुखता असें समजूं. दुर्बिणीमधून ताऱ्याशीं भिडणारी शास्त्रज्ञाची दृष्टि हा चित्तवृत्तींतील चिदाभास समजूं. दुर्बीण नीट लावतांच तारा अज्ञाततेच्या कक्षेंतून ज्ञाततेच्या कक्षेंत आला. त्याचप्रमाणें वृत्ति विषयोन्मुख होतांच तो विषय अज्ञाततेच्या कक्षेंतून ज्ञाततेच्या कक्षेंत आला. तारा दुर्बिणीच्या कक्षेंत आला तरी तो दिसण्याला शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीची आणि त्या दृष्टीचा ताऱ्याशीं संयोग घडण्याची आवश्यकता असते. त्याचप्रमाणें इकडे वृत्ति विषयोन्मुख झाली तरी पदार्थज्ञान होण्यासाठीं चिदाभासाची आणि त्या चिदाभासानें तो पदार्थ व्यापण्याची आवश्यकता असते. अशा रीतीनें वृत्ति विषयोन्मुख होण्यानें तो विषय अज्ञाततेच्या कक्षेंतून ज्ञाततेच्या कक्षेंत येतो व वृत्तिस्थ चिदाभासानें तो अमुक पदार्थ आहे असें ज्ञान होतें. तेथें शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीचा संयोग ताऱ्याचा बोध होण्याला ताऱ्याशीं व्हावाच लागतो, पण त्यामुळें शास्त्रज्ञाच्या दृष्टींतून तो तारा उत्पन्न झाला असें मुळींच नसतें, तर तो तारा आपल्या ठिकाणीं अगदीं स्वतंत्रपणें अस्तित्वांत असतो; तसेंच येथें पदार्थज्ञान होण्यासाठीं वृत्तींतील चिदाभासरूप विज्ञानानें जरी तो पदार्थ व्यापला जातो तरी त्या विज्ञानांतून तो पदार्थ उत्पन्न होतो अशी वस्तुस्थिति केव्हांही नसते तर बाह्य वस्तु विज्ञाननिरपेक्ष अगदीं स्वतंत्रपणें अस्तित्वांत असते व चित्ताच्या तिजशीं होणाऱ्या उपरागामुळें ती वस्तु ज्ञात होत असते इतकेंच.

येणेंप्रमाणें आरंभींच्या दोन्ही प्रश्नांचें सोपपत्तिक उत्तर दिल्यानंतर वरील विज्ञानवाद कोणत्या कारणानें उत्पन्न होतो ह्या दृष्टीनें त्याचा थोडा विचार करावयास पाहिजे तो करूं. मागें मण्याचा दृष्टान्त दिला आहे, त्या ठिकाणीं एकाला तो मणि सुखप्रद वाटला, दुसऱ्याला तो दुःखप्रद झाला आणि तिसऱ्याला तो मणि उपेक्ष्य असा वाटला. मण्याप्रमाणेंच इतर सर्व

वस्तूंची प्रतीतीसुद्धा प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य अशाच स्वरूपांत येत असते. एकच स्त्री पण तिच्याविषयींचीं ज्ञानें अनेक प्रकारांनीं होत असतात. सासुसासऱ्यांना ती आपली सून असें ज्ञान होतें. तीच पतीला पत्नी, दिराला भावजय, मुलांना आई, सुनेला सासू, भावाला बहीण, किंवा भाचीला मामी, इत्यादि अनेक नात्यांनीं ज्ञात होत असते. म्हणजे वस्तूच्या ठिकाणीं वाटणारी प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य हीं ज्ञानें किंवा स्त्रीच्या ठिकाणीं सून, पत्नी, भावजय, इत्यादि ज्ञानें हीं सर्व मनोमयच होत. म्हणजे बाहेर वस्तु म्हणून जरी कांहीं असलें, किंवा अशा असंख्य वस्तूंनीं भरलेली सृष्टि म्हणून कांहीं असली तरी त्या सर्वांची प्रतीति म्हणून जी आपल्या ठिकाणीं संवेदना होते ती केव्हांही मनोमयच असणार! तेव्हां वस्तुमात्राची प्रतीति जर मनोमयच असणार तर मग येथें विज्ञानवाद आला असें कां म्हणूं नये? ह्या प्रश्नाचें उत्तर असें कीं बाह्य वस्तूची प्रतीति मनोमय आहे एवढ्यावरून विज्ञानवाद सिद्ध होऊं शकत नाहीं. कारण ही मनोमय प्रतीति येण्याला तरी बाह्य वस्तूची अपेक्षा असतेच. मणि प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य आहे ही मनोमय प्रतीति उत्पन्न होण्याला किंवा सून, पत्नी, इत्यादि भिन्न ज्ञानें होण्याला बाहेर मणि किंवा स्त्री हे पदार्थ प्रत्यक्षत्वानें असावे लागतात. ते पदार्थ बाहेर नसतील तर वरील प्रकारची मानसिक प्रतीतिच येऊं शकणार नाहीं. विज्ञानवादाचा मुख्य मुद्दा बाहेर पदार्थ असा कांहीं नसून चित्तांतील विज्ञानच पदार्थरूपानें परिणाम पावतें असा आहे. आपल्याला येणारी प्रतीति जरी मनोमय असली तरी ती येण्याला बाहेर प्रत्यक्ष पदार्थ असतो आणि जेथें पदार्थ नसतो, तेथें मनोमय प्रतीतिच येणें शक्य नसतें. तेव्हां बाह्य पदार्थ मनोमय प्रतीतीला अवश्य असतो. ह्यामुळें विज्ञानवादांतील मुख्य मुद्दाच ढासळून पडल्यानें विज्ञानवादच गेला. आतां भ्रांति, स्वप्न, किंवा मनोराज्य ह्या अवस्थांत बाह्यवस्तुनिरपेक्ष मनोमय प्रतीति येते एवढ्यावरून विज्ञानवाद सिद्ध होत नाहीं, कारण एक तर ह्या अवस्थांत मनोमय प्रतीति येणें हें बाह्य वस्तु नाहीं हें सिद्ध करण्याला प्रमाण होऊं शकत नाहीं आणि दुसरें असें कीं ही मनोमय प्रतीतिसुद्धा चित्तांतील पूर्वसंस्कारामुळें उत्पन्न होत असते आणि ते संस्कार तर बाह्य पदार्थांशीं निगडित असलेल्या इच्छा, क्रिया, भोग, इत्यादिपासूनच झालेले असतात. तेव्हां भ्रांति, स्वप्न किंवा मनोराज्य ह्या अवस्थांत जी केवळ मनोमय

संवेदना असते तिला त्या वेळीं जरी बाह्य वस्तूचा साक्षात् आधार नसला तरी परंपरेनें तिला बाह्य वस्तूचा आधार असतोच.

आतां मनोमय प्रतीति येणें एवढ्यानें विज्ञानवाद सिद्ध होत नाहीं, कारण मनोमय प्रतीति येणें हें बाह्य वस्तु नाहीं असें सिद्ध करण्याला प्रमाण होऊं शकत नाहीं 'असें जें वर म्हटलें आहे त्याचा आणखी थोडा विचार करावयास पाहिजे. विज्ञानवाद्याचा मुख्य आग्रह असा असतो कीं बाहेर स्वतंत्र वस्तु म्हणून कांहीं नसतेंच, तर हें अमुक असा जो बौद्ध-प्रत्यय येतो तेंच जग. ह्यावर योगशास्त्राचें म्हणणें असें कीं विज्ञानवाद्याला मान्य असलेला बौद्ध-प्रत्यय योगशास्त्रालाही मान्य आहेच, पण विज्ञानवाद्यांचें म्हणणें बाह्य वस्तु नसते व बौद्ध-प्रत्ययच तेवढा असतो हें योगशास्त्राला मान्य नाहीं. योगशास्त्राला इतकेंच अधिक म्हणावयाचें असतें कीं बाह्य वस्तु आहे, त्या वस्तूचा वस्तुमात्रत्वानें प्रत्यय येत असतो आणि ह्याहून निराळा बौद्ध-प्रत्ययही येत असतो. हा प्रकार जागृतावस्थेंत घडतो, कारण 'इंद्रियैरर्थोपलब्धिर्जागरितम्' इंद्रियांच्या द्वारा बाह्य अर्थांची उपलब्धि हीच जागृतावस्था होय. भ्रांति, स्वप्न किंवा मनोराज्य ह्या अवस्थांत मात्र बाहेर प्रत्यक्षत्वानें वस्तु नसते व म्हणून तिची वस्तुमात्रत्वानें प्रतीति येण्याचा प्रसंगच नसतो. अर्थात् मग ह्या अवस्थांत केवळ बौद्ध-प्रत्यय तेवढा असतो. आतां जागृतींत बाह्य वस्तूचा वस्तुमात्रत्वानें एक प्रत्यय येतो व दुसरा बौद्ध-प्रत्यय असतो असें वर म्हटलें आहे तेव्हां एकाच अवस्थेंत व एकाच वेळीं नित्य प्रत्यय आल्यानें जगद्व्यवहार कसा घडणार असा प्रश्न उत्पन्न होतो. ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यासाठीं ह्या दोन्ही प्रत्ययांचा अधिक विचार करावयास पाहिजे तो करूं.

आपल्याला बाहेरील वस्तूचें जें ज्ञान जागृतावस्थेंत होत असतें तें दोन प्रकारचें असतें. एक निर्विकल्प ज्ञान आणि दुसरें सविकल्प ज्ञान. निर्विकल्प ज्ञान हें केवळ वस्तुमात्राचें द्योतक असतें तर सविकल्प ज्ञान त्या पदार्थाचें नांव, गुणधर्म, इष्टानिष्टता, सुखदुःखात्मकता, इत्यादि विकल्पांनीं युक्त असतें. वस्तुमात्राचें द्योतक असलेलें निर्विकल्प ज्ञान हें केवळ त्या वस्तूचें द्योतक असल्यामुळें तें सर्वांस व सर्वकाळीं सारखेंच होत असतें. पण सविकल्प ज्ञान हें ती वस्तु पाहणाऱ्याच्या चित्तवृत्तीवर अवलंबून असल्यामुळें त्यांत विविधता असते. इतकेंच नव्हे तर एखाद्याला एखाद्या वस्तूचें सविकल्प ज्ञान एखाद्या वेळीं जसें होईल तसेंच दुसऱ्या वेळीं होईल असाही

नियम नाहीं. मागें मण्याचा दृष्टान्त घेतला आहे. तेथें मण्याचें वस्तुमात्रत्वानें ज्ञान सर्वांस सारखेंच होत असतें. म्हणजे एकाला मणि ज्या आकाराचा किंवा वर्णाचा दिसला, अगदीं त्याच आकाराचा किंवा वर्णाचा तो दुसऱ्यास व तिसऱ्यास दिसला, पण त्या मण्याचें सविकल्प ज्ञान मात्र तिघांस तीन प्रकारचें झालें. एकास तो मणि सुखदायक झाला, दुसऱ्यास दुःखदायक झाला आणि तिसऱ्यास तो सुखदायकही नाहीं किंवा दुःखदायकही नाहीं तर उपेक्ष्य असा वाटला. त्याचप्रमाणें एखाद्याला एखादा विषय आज सुखदायकसा वाटला. तरी तो पुढल्या खेपेस त्यास दुःखदायकही होईल आणि आणखी एखाद्या प्रसंगीं उपेक्ष्यही वाटेल. प्रकृत सूत्रांत चित्ताचा इंद्रियद्वारा विषयाशीं उपराग होऊन तो ज्ञात होतो असें जें म्हटलें आहे तें त्या वस्तूच्या निर्विकल्प ज्ञानाविषयीं म्हणजे वस्तुमात्रत्वानें त्या वस्तूचें जें ज्ञान होतें त्याविषयीं म्हटलें आहे. बाहेरचा पदार्थ वस्तुतः जसा आहे म्हणजे त्याचा आकार, रंग, रूप, इत्यादि गुणधर्मांनीं तो जसा युक्त असेल तसेंच त्याचें ज्ञान. चित्ताला होत असतें. कोणतेंही ज्ञान चित्ताला होतें असें म्हटलें म्हणजे तें चिदाभासयुक्त चित्तवृत्तीला होतें हें वर सांगितलेंच आहे. वस्तूशीं चित्ताचा उपराग झाल्यामुळेंच ह्याप्रमाणें ती वस्तु चित्ताला यथार्थत्वानें 'ज्ञात' होत असते आणि असा उपराग जोंपर्यंत झालेला नसतो तोंपर्यंत ती वस्तु 'अज्ञात' असते. एवंच, वस्तूचें अशा प्रकारचें यथार्थ ज्ञान होण्याला चित्ताच्या वस्तूशीं होणाऱ्या उपरागाची अपेक्षा असल्यानें वस्तुज्ञान होणें किंवा ती वस्तु तत्पूर्वी अज्ञात असणें ही वस्तूची ज्ञाताज्ञातता चित्ताच्या ठिकाणची होय. सोनें मुशींत घातलें म्हणजे त्याला जसा मुशीचा आकार प्राप्त होतो, किंवा बाहेरच्या पदार्थाचें प्रतिबिंब आरशांत पडल्यावर त्या पदार्थाचा आकार जसा आरशांत उमटतो त्याप्रमाणेंच बाह्य वस्तूला चित्त व्यापीत असल्यामुळें तें विषयाकार बनतें. चित्त विषयाकार बनतांच त्याच्यांत प्रतिबिंबित असलेल्या चिदाभासानें ती वस्तु स्फुरते, म्हणजे ही वस्तु अमुक व अशी अशी आहे असें वृत्तिज्ञान उत्पन्न होतें. ह्या एकंदर विवेचनावरून वस्तु यथार्थत्वानें चित्ताला गोचर होत असते, इतकें अगदीं स्पष्ट झालें म्हणजे वस्तूचें वस्तुमात्र-द्योतक असलेलें निर्विकल्प ज्ञान चित्ताला होत असतें इतकें सिद्ध झालें. आतां दुसरें जें सविकल्प ज्ञान तें केवळ साक्षिभास्य आहे. कारण मणि प्रिय, अप्रिय किंवा उपेक्ष्य असें जें ज्ञान होत असतें तें केवळ मनोमयच असतें.

कारण बाहेर लहान मणि, मोठा मणि, इत्यादि प्रकारचा जसा प्रत्यक्षत्वानें मणि असतो तसा प्रियमणि, अप्रियमणि किंवा उपेक्ष्यमणि असे वेगळे मणि नसतात, तर एकाच मण्याच्या ठिकाणीं पाहणाऱ्यांच्या चित्तभेदामुळें प्रियता, अप्रियता किंवा उपेक्ष्यता उत्पन्न झालेली असते. अर्थात् ती सर्वस्वीं मनःकल्पित आणि साक्षिभास्य असते. ह्या मनःकल्पित वृत्ति साक्षिभास्य कां असतात, ह्याचा विशेष विचार पुढील सूत्रांत केला आहेच. तर्त सामान्यत्वानें इतकें लक्षांत घ्यावयाचें कीं वस्तूचें यथार्थज्ञान चित्ताला होत असतें, तर मनःकल्पित अयथार्थ ज्ञान साक्षिंभास्य असतें. ह्या दोहोंतील पहिलें निर्विकल्प ज्ञान दुसऱ्या सविकल्प मनोमय ज्ञानाला निमित्त कारण होत असतें. जागृतींत आपल्यापुढें एखादा माणूस आला म्हणजे तो माणूस आहे इतकें ज्ञान चित्ताला होत असतें. नंतर त्या मनुष्याच्या दर्शनाच्या निमित्तानें त्या मनुष्याविषयींचा जो पूर्वानुभवाचा संस्कार चित्तांत असतो तो स्मृतिरूपानें जागृत होतो (पान ४, सूत्र ९). तो जागा होतांच हा मनुष्य आपला मित्र म्हणून प्रिय आहे किंवा तो आपला शत्रु म्हणून अप्रिय किंवा द्वेष्य आहे इत्यादि वृत्ति उत्पन्न होतात ह्यांतील मनुष्यत्वाचें ज्ञान चित्ताला झालें तेव्हां बाहेर प्रत्यक्ष मनुष्य असतो आणि त्या मनुष्याचें ज्ञान होणें ह्या निमित्तानें आपल्या मनांत शत्रुत्व, मित्रत्व, प्रियता, अप्रियता किंवा द्वेष्यता, इत्यादि भाव उत्पन्न होत असतात ते केवळ मनःकल्पित असून ते साक्षिभास्य असतात. भ्रांति, स्वप्न आणि मनोराज्य ह्या अवस्थांत बाहेरच्या वस्तूंची अपेक्षा नसते, तर आंतर अथवा बाह्य निमित्तानें चित्तांतील ते ते संस्कार स्मृतिरूपानें जागृत होऊन ते ते मनःकल्पित भाव उदित होत असतात. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं जागृतींत एक इंद्रियद्वारा चित्तास होणारें पदार्थज्ञान आणि दुसरें चित्ताच्या अवस्थेवर अवलंबून असणारें मनःकल्पित ज्ञान अशा दोन प्रकारच्या प्रतीति येत असल्या तरी पहिली प्रतीति दुसऱ्या प्रतीतीस बाधक न होतां साधकच होत असते व म्हणून सर्व जागतिक व्यवहार यथावत् चाललेले असतात.

आतां ह्या ज्या दोन प्रतीति आहेत त्यांतील दुसरी सर्वस्वीं मनःकल्पित असल्यामुळें तीच संसारबंधनाला कारण कशी होत असते ह्याचा विचार पुढील सूत्रांत व्हावयाचा असल्यानें येथें ह्यासंबंधीं अधिक विचार करावयास नको. येणेंप्रमाणें बाहेर वस्तु म्हणून स्वतंत्र पदार्थ असतो, जागृतींत त्या पदार्थाशीं चित्ताचा उपराग होतांच तो ज्ञात होतो, त्यापूर्वीं तो सहजच

अज्ञात असतो; तेव्हां वस्तुमात्राची ज्ञाताज्ञातता चित्ताच्या वस्तूशीं होणाऱ्या उपरागावर अपेक्षित असते व म्हणून येथें विज्ञानवादाला मुळींच स्थान नाहीं ही गोष्ट निःसंदेह स्पष्ट झाली.

पुढील सूत्रांत मनःकल्पित सविकल्पज्ञानवृत्ति नेहमीं ज्ञात होत असतात, त्या कोणत्या कारणानें ह्याचा विचार पुढील सूत्रांत केला आहे. तें सूत्र असें —

सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात्॥ १८

सूत्रार्थ — चित्ताचा प्रभु म्हणजे स्वामी पुरुष होय. तो अपरिणामी आहे म्हणजे चित्त ज्याप्रमाणें निरंतर परिणाम पावत असतें त्याप्रमाणें परिणाम पावणारा तो नाहीं म्हणून त्याला मात्र चित्ताच्या वृत्ति सदोदित ज्ञात असतात.

विवरण — चित्ताला वस्तु ज्ञात किंवा अज्ञात कां असते तें मागील सूत्रांत सविस्तर सांगितलें. ह्यावर शंकाकाराचा आणखी प्रश्न असा उत्पन्न होतो कीं आपल्याला चित्तांत उत्पन्न होणाऱ्या वृत्ति नेहमीं ज्ञात होत असतात. त्या कधीं ज्ञात तर कधीं अज्ञात असा प्रकार कधींच होत नाहीं. मग इतर वस्तु ह्याप्रमाणेंच सर्वदा ज्ञात कां होत नाहींत? त्या ज्ञात होण्याला उपरागाची आवश्यकताच कां असावी? ह्या प्रश्नाचें उत्तर ह्या सूत्रांत दिलें आहे. तें येणेंप्रमाणें —

चित्त सदोदित वृत्तिरूपानें परिणाम पावणारें आहे. तें कोणत्याही क्षणीं कोणत्या तरी एका वृत्तीनें परिणाम पावलेलें असतें. अर्थात् तें जेव्हां घटाकार झालेलें असतें तेव्हां तें पटाकार होऊं शकत नाहीं आणि म्हणून तें ज्या वेळीं जो आकार धारण करतें त्या वेळीं तो पदार्थ ज्ञात होतो, इतर वेळीं तो अज्ञात राहतो. द्रष्टा व्यवहारकालीं चित्तवृत्तीशीं सरूपता पावलेला असतो (पाद १, सूत्र ४). म्हणून चित्तास जेव्हां कोणताही पदार्थ ज्ञात होतो तेव्हां तो द्रष्ट्यालाही ज्ञात होत असतो आणि चित्तास जोंपर्यंत तो अज्ञात असतो तोंपर्यंत तो द्रष्ट्यासही अज्ञातच राहतो. ह्यावरून हें लक्षांत येईल कीं द्रष्ट्याला वस्तु ज्ञात अथवा अज्ञात असणें हें ती वस्तु चित्ताला ज्ञात होणें अथवा अज्ञात असणें ह्यावर सर्वस्वीं अवलंबून असतें. पण साक्षात् चित्तवृत्ति द्रष्ट्याला ज्ञात होत असतांना असा कांहींच प्रकार नसतो. चित्त सदोदित वृत्तिरूपानें परिणाम पावत असतें आणि त्याचा स्वामी जो द्रष्टा तो स्वतः

अपरिणामी असल्यामुळें त्याला हे सर्व परिणाम ज्ञात होत असतात. एक नित्याच्या व्यवहारांतलें उदाहरण घेऊन हें कसें तें अधिक स्पष्ट करूं. एक दुकानदार आपल्या दुकानांत गिऱ्हाइकांना माल देत बसला आहे असें समजूं. अनेक गिऱ्हाइकें येतात, आपला माल त्या दुकानदाराकडून घेतात आणि निघून जातात. असा प्रकार सारखा चाललेला असतो. आतां येथें दुकानदार दुकानांत सर्वदा बसलेला असतो, ह्यामुळें त्याला सर्व गिऱ्हाइकें सर्वकाळ ज्ञात झालीं, पण गिऱ्हाइकांना मात्र त्या दुकानांत कोण कोण येऊन गेले हें ज्ञात असणार नाहीं. ह्या उदाहरणांतील दुकानदाराच्या ठिकाणीं आपण द्रष्टा पुरुष समजूं आणि चित्ताचे वृत्तिरूप परिणाम म्हणजे ये-जा करणारीं गिऱ्हाइकें समजूं. दुकानदार दुकानांत अखंडपणें बसलेला असतो म्हणून त्याला सर्व गिऱ्हाइकें ज्ञात झालेलीं असतात, त्याप्रमाणेंच द्रष्टा अखंडपणें विराजमान असल्यामुळें चित्तांत ज्या वृत्ति उठतात व नाश पावतात त्या त्याला सर्वदा ज्ञात होत असतात. उलटपक्षीं आपण असेंही म्हणूं कीं द्रष्ट्याला ज्या अर्थीं सर्व वृत्ति सर्वदा ज्ञात होत असतात त्या अर्थीं तो अपरिणामी असलाच पाहिजे. तात्पर्य, चित्त सदा परिणाम पावणारें असतें, ह्यामुळें तें जेव्हां ज्या बाह्य पदार्थाच्या आकारानें परिणाम पावतें तेव्हांच तो पदार्थ चित्तास ज्ञात होत असतो, अन्यथा तो अज्ञातच राहतो आणि द्रष्टा हा केव्हांच परिणाम पावत नसतो. ह्यामुळें चित्तांत ज्या ज्या म्हणून वृत्ति उठत असतात त्या त्या सर्व द्रष्ट्यास सर्वदा ज्ञात होत असतात.

पण चित्त जेव्हां वृत्तिरूपानें परिणाम पावत असतें तेव्हां द्रष्टा त्या वृत्तीशीं तद्रूप झालेला असतो (पाद १, सूत्र ४) आणि म्हणून चित्तांत क्रोधादि मनोविकार उत्पन्न झाले असतां त्याशीं सरूपता पावून तो ' मी रागावलों आहें ' असें मानीत असतो.

वरील सर्व विवेचनावरून इतकें लक्षांत येईल कीं आपल्याला बाह्य पदार्थांची जी प्रतीति येत असते ती दोन प्रकारची असते. पहिली तो पदार्थ ज्या गुणधर्मांनीं युक्त असेल त्या गुणधर्मांसह यथार्थत्वानें होणारी प्रतीति आणि दुसरी मनोमय प्रतीति. अन्वय व्यतिरेकानें ही मनोमय प्रतीतिच जीवाला बंधनकारक असते असें दिसून येतें. ही मनोमय प्रतीति असेल तरच सुखदुःखादिक प्राप्त होत असतात हा अन्वय होय आणि ती नसेल तेव्हां सुखदुःखादिक प्राप्त होत नाहींत हा व्यतिरेक

होय. स्वप्नांत मनुष्य जेव्हां भितो तेव्हां बाहेर तो पदार्थ प्रत्यक्षत्वानें नसूनही त्या भीतिदायक वस्तूची मनोमय प्रतीति येत असते म्हणून मनुष्याला भय वाटतें, पण समाधि, गाढ झोप किंवा मूर्च्छा ह्या अवस्थांत बाहेर आपल्या निकट प्रिय, अप्रिय, इत्यादि कसल्याही वस्तु असल्या तरी त्यांपासून आपल्यास कसल्याही प्रकारचीं सुखदु:खें होत नसतात, कारण ह्या अवस्थांत त्या वस्तु आपल्यास ज्ञात होत नसल्यानें त्यांची मनोमय प्रतीति नसते. एखाद्याचा लढाईवर गेलेला मुलगा तिकडे सुखरूप असूनही तो मेला अशी वार्ता जर त्याच्या कानीं आली तर तो मनुष्य दु:खानें व्याकुळ होऊन रडूं लागतो आणि तिकडे तो मेला असूनही ती वार्ता जोंपर्यंत त्याच्या कानीं पडलेली नसेल तोंपर्यंत तो आपले नित्याचे व्यवहार आनंदानें करीत असतो. अशा प्रकारच्या उदाहरणांवरून असें सिद्ध होतें कीं ही मनोमय प्रतीतिच जीवांना बंधनकारक होत असते.

विज्ञानवाद्याला आत्मा म्हणून कांहीं नसून सर्वच प्रत्यय मनोमय असल्यानें सर्वच क्षणिक विज्ञानमय असतें असें म्हणावयाचें असतें. ह्यावर उत्तर म्हणून योगसूत्रकारांनीं सतराव्या आणि अठराव्या सूत्रांत असें सिद्ध केलें कीं बाहेरील वस्तु स्वतंत्रपणानें असते; चित्ताचा तिच्याशीं उपराग झाला म्हणजे ती वस्तु ज्ञात होते आणि चित्ताच्या वृत्ति ज्या अर्थीं द्रष्ट्याला सर्वदा गोचर होत असतात त्या अर्थीं द्रष्टा निरंतर अपरिणामी असाच आहे.

पुढील सूत्रांत चित्ताला स्वत:चेंच अवभासकत्व असूं कां शकत नाहीं आणि त्याला पाहणारा म्हणजे अवभासक असलेला अन्य अपरिणामी द्रष्टा कशावरून आहे तें सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

न तत्स्वाभासं दृश्यत्वात् ॥ १९ ॥

सूत्रार्थ — चित्ताच्या ठिकाणीं दृश्यत्व आहे म्हणजे तें दुसऱ्याकडून पाहिलें जात असतें. अशा प्रकारें जें दुसऱ्यास दृश्य असतें तें स्वाभास म्हणजे स्वत:चें प्रकाशक असत नाहीं.

विवरण — मागील सूत्रांतील सिद्धान्तावर विज्ञानवादाचें असें म्हणणें येण्याचा संभव आहे कीं चित्तवृत्ति ज्याच्यामुळें प्रकाशित होत असतात

असा चित्ताहून अन्य असलेला असा कोणी द्रष्टा आहे असें मानण्याचें कारण नाहीं. अग्नि ज्याप्रमाणें स्वतःचा व इतर प्रकाश्य वस्तूंचा प्रकाशक असतो त्याप्रमाणें सदा ज्ञात होणाऱ्या चित्तवृत्तींचें म्हणजेच वृत्तिरूपानें परिणाम पावणाऱ्या स्वतःचें आणि इतर वस्तूंचें प्रकाशक चित्तच आहे असें कां मानूं नये, म्हणजे इतरांचा प्रकाश करणाऱ्या अग्नीला ज्याप्रमाणें दुसरा कोणी प्रकाशक नसतो तर तो स्वतःच प्रकाशमान होत असतो; ह्याचप्रमाणें इतर वस्तूंचें प्रकाशक असलेलें चित्त स्वतःचेंही प्रकाशक असतें. अर्थात् मग त्याला प्रकाशक व अपरिणामी असलेला असा दुसरा कोणी मानण्याचें कारण नाहीं. म्हणजे मग क्षणिक विज्ञानवादच सिद्ध झाला. ह्या युक्तिवादावर ह्या सूत्रांत असें उत्तर दिलें आहे कीं चित्त स्वतःचें प्रकाशक होऊंच शकत नाहीं. कारण तें दृश्य आहे असा सर्वांस सर्वदा अनुभव येत असतो. तें दृश्य आहे ह्याचाच अर्थ असा कीं त्याला पाहणारा म्हणजे त्याचा प्रकाशक असा दुसरा कोणी तरी आहे. घटपटादि पदार्थ हे दृश्य आहेत, म्हणजे त्यांस पाहणारे आपण कोणी तरी त्याहून वेगळे असतों. तसेंच चित्तवृत्ति सर्वदा ज्ञात असतात म्हणजे त्या ज्ञेय झाल्या. अर्थात् मग त्यांचा ज्ञाता त्यांहून अन्य आहे हें ओघानेंच सिद्ध झालें आणि त्या ज्ञात्याला प्रतिक्षणाला परिणाम पावणाऱ्या चित्तवृत्तींचें ज्ञान जर सतत होत असतें तर तो स्वतः अपरिणामी असलाच पाहिजे. आतां चित्ताच्या स्वयंप्रकाशत्वासाठीं वर जो अग्नीचा दृष्टान्त शंकाकारानें दिला आहे तो प्रस्तुत गैरलागू आहे. कारण प्रकाश्य-प्रकाशक संबंध असण्याला दोन वस्तु असाव्या लागतात. अग्नि इतर वस्तूंचा प्रकाशक असें म्हणतां येईल. कारण येथें प्रकाश्य असलेली वस्तु आणि प्रकाशक अग्नि अशा दोन वस्तु असल्यामुळें त्यांच्यांत प्रकाश्य-प्रकाशक संबंध उपपन्न होतो, पण अग्नि स्वतःचाही प्रकाशक आहे असें म्हणण्यांत एकच अग्नि दोन वस्तु आहे असें म्हणण्यासारखें झालें. एक मनुष्य दुसऱ्याच्या खांद्यावर बसतो असें म्हटलें तर तें उपपन्न होईल, पण तो आपल्या स्वतःच्याच खांद्यावर बसतो असें म्हटलें तर तें उपपन्न कसें होणार! तसेंच प्रस्तुतच्या प्रकाश्य-प्रकाशक संबंधांत विवक्षित असलेला प्रकाश हा अग्नीच्या प्रकाशासारखा जड नसून ज्ञानरूप प्रकाश आहे. दृश्य हें ज्ञेय होय आणि त्याला जाणणारा पुरुष ज्ञाता होय. म्हणजे पुरुष हा चित्ताचा द्रष्टा म्हणजे ज्ञाता असून चित्त हें त्याला ज्ञेय होय. तेव्हां ह्या उभयतांमध्यें प्रकाश्य-प्रकाशक संबंध आहे ह्याचा

अर्थ त्यांच्यांत ज्ञातृज्ञेय संबंध आहे असा होय. ह्या अर्थानें अग्नि आणि त्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित झालेला पदार्थ सारखेच जड आणि ज्ञेय होत. त्या दोहोंत ज्ञातृज्ञेयसंबंध केव्हांही नसतो. अग्नि, त्याचा प्रकाश आणि त्यानें प्रकाशित पदार्थ सारखेच जड आणि ज्ञेय असून त्या तिहींचा ज्ञाता त्यांच्याहून भिन्न असतो. तेव्हां अग्नि जर त्या प्रकाशित पदार्थाचा ज्ञाता असता तरच अग्नीचा दृष्टान्त उपपन्न झाला असता. पण ज्ञाता म्हणून अग्नि कोणाचाच प्रकाशक नसल्यानें हा दृष्टान्तसुद्धा येथें सर्वथा अनुपपन्न होय. अर्थात् चित्त दृश्य असल्यामुळें त्याचा द्रष्टा त्याहून कोणी अन्य आहे आणि सतत परिणममान असलेलें चित्त ज्या अर्थी त्याला सर्वदा ज्ञात होत असतें त्या अर्थी तो स्वतः अपरिणामी आहे हेंही सिद्ध झालें.

चित्त स्वतःचें प्रकाशक होऊं शकत नाहीं ह्याविषयीं आणखी एक उपपत्ति आहे ती पुढील सूत्रांत सांगितली आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

एकसमये चोभयानवधारणम् ॥ २० ॥

सूत्रार्थ — आणि एकाच वेळीं चित्त स्वतःला आणि बाह्य पदार्थाला अशा उभयतांना अनुभवूं शकत नाहीं आणि ज्या अर्थी एकाच वेळीं बाह्य पदार्थ आणि चित्ताच्या वृत्ति ज्ञात होत असतात त्या अर्थी बाह्य वस्तु चित्ताला ज्ञात होत असतात आणि चित्तवृत्ति अपरिणामी जो द्रष्टा त्याला ज्ञात होत असतात हें सिद्ध होतें.

विवरण — बाह्य वस्तूशीं चित्ताचा उपराग होतांच ती वस्तु चित्ताला ज्ञात होत असते, त्याचप्रमाणें चित्ताच्या वृत्ति ज्या सदा ज्ञात होत असतात त्याही चित्तालाच ज्ञात होतात असें जें शंकाकारांचें म्हणणें तें आणखी एका उपपत्तीमुळें कसें चुकीचें ठरतें तें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. ती उपपत्ति अशी कीं बाह्य वस्तु अमुक आहे असें जेव्हां ज्ञान होत असतें तेव्हां हें ज्ञान मला होत आहे असेंही ज्ञान होत असतें. हीं दोन ज्ञानें स्वभावतःच इतकीं परस्परविरोधी आहेत कीं तीं एकाच वेळीं चित्ताला होणें शक्यच नाहीं. बाह्य विषय नेहमीं ' युष्मत्प्रत्ययगोचर ' असतो म्हणजे तो ' इदं ' ' हें ' ह्या रूपानें प्रतीत होत असतो. आणि ' हें ज्ञान मला होत आहे ' असें जें दुसरें ज्ञान होत असतें तें ' अस्मत्प्रत्यय गोचर '

असें असतें, म्हणजे तें 'मला' ह्या स्वरूपानें प्रतीत असल्यानें 'अहं' 'मी' ह्यावर तें प्रतिष्ठित असतें. पहिलें ज्ञान विषयनिष्ठ असतें तर दुसरें विषयीनिष्ठ असतें. विषय आणि विषयी ह्यांच्यांत अंधार व उजेड ह्यांच्यांत जसा अत्यंत स्वाभाविक विरोध आहे तसा विरोध आहे, ह्यामुळें चित्त एकाच वेळीं विषयाचा आणि विषयीचा अनुभव घेतें असें म्हणणें म्हणजे एकाच वेळीं आपण अंधार व उजेड पाहत असतों असें म्हणण्यासारखें आहे. चित्त परिणाम पावणारें असल्यामुळें तें वरील प्रकारच्या परस्परविरोधी असलेल्या वृत्तिरूपानें परिणाम पावणें शक्यच नाहीं. चित्त जेव्हां बहिर्मुख असतें तेव्हांच तें 'इदंतया' म्हणजे 'हें' ह्या रूपानें बाह्य वस्तूचें ग्रहण करीत असतें आणि तें 'अहंस्फुरणाकार' होतें. तेव्हां निश्चयेंकरून अंतर्मुख होत असतें. तेव्हां एकाच वेळीं चित्त बहिर्मुख होऊन 'इदमाकार' होतें आणि अंतर्मुख होऊन 'अहमाकार' ही होतें असें म्हणणें म्हणजे मनुष्य एकाच वेळीं पुढेंही जातो व मागेंही येतो किंवा डोळे उघडून एक वस्तु पाहतो व त्याच वेळीं डोळे मिटून ती वस्तु पाहत नाहीं असें म्हणण्यासारखें होईल. तात्पर्य, एकाच वेळीं चित्त परस्परांशीं अत्यंत विरुद्ध असलेले दोन व्यापार करीत असतें असें म्हणणें केव्हांही युक्तिसिद्ध नसल्यानें त्याला एकाच वेळीं विषयज्ञान व चित्तवृत्तिज्ञान होतें असें केव्हांही म्हणतां येणार नाहीं. अर्थात् विषयाशीं उपराग झाल्यामुळें चित्ताला विषयज्ञान होतें व चित्ताला अमुक ज्ञान झालें असें जें ज्ञान असतें तें साक्षिभास्य असतें हें सिद्ध झालें.

विज्ञानवादाच्या वतीनें आणखी एक कल्पना पुढें येण्याजोगी आहे. ती कोणती व तिचा निरास कसा करावयाचा हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र असें —

चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः स्मृतिसंकरश्च ॥ २१ ॥

सूत्रार्थ — चित्तवृत्तीचें जें ज्ञान होत असतें तें अपरिणामी असलेल्या द्रष्ट्याला नसून तें चित्तान्तरदृश्य म्हणजे निराळ्याच चित्ताला दृश्य म्हणजे ज्ञात होत असतें असें मानलें तर त्या निराळ्या चित्ताला म्हणजे बुद्धीला पाहणारें असें तिसरें चित्त मानावें लागेलच व मग तिसऱ्याला पाहणारें चौथें, चौथ्याला पांचवें,

अशा प्रकारचा अतिप्रसंग प्राप्त होतो, इतकेंच नव्हे, तर ह्या अनेक चित्तांतून उत्पन्न होणाऱ्या स्मृतींचा संकर म्हणजे गोंधळही होईल म्हणून चित्तवृत्तींना जाणणारा अपरिणामी पुरुषच होय.

विवरण — विज्ञानवादी वैनाशिक पक्षाला अपरिणामी द्रष्टा मान्य करावयाचा नसतो, कारण तो मान्य केला कीं विज्ञानवाद संपला. ह्यास्तव तो जितक्या शंका काढूं शकेल तितक्या सर्व लक्षांत घेऊन, त्यांची समाधानकारक उत्तरें देऊन योगदर्शनकार, चित्तवृत्ति ज्याला ज्ञात होत असतात असा अपरिणामी द्रष्टा आहे, असा आपला पक्ष स्थापित करीत आहेत. ह्या ठिकाणीं पूर्वपक्षाचें म्हणणें येणेंप्रमाणें आहे : मला अमुक वस्तु ज्ञात झाली हें जसें वृत्त्यात्मक ज्ञान आहे तसेंच कामक्रोधादि वृत्ति मला ज्ञात होतात हेंही ज्ञान वृत्त्यात्मकच आहे; म्हणून वस्तूचें ज्ञान ज्याला होतें तें जसें एकचित्त आहे तसेंच कामक्रोधादिकांचें वृत्त्यात्मक ज्ञान ज्याला होतें असें दुसरें चित्त मानावें. मग अपरिणामी द्रष्टा मानण्याचें कारणच उरलें नसल्यानें आणि दुसरें चित्तही परिणाम पावणारें असल्यानें विज्ञानवाद सिद्ध झालाच. ह्या युक्तिवादाचें निरसन ह्या सूत्रांत केलें आहे. तें असें—

कामक्रोधादि वृत्तींचें ज्ञान मला सर्वदा होत आहे अशा प्रकारचा जो परामर्ष असतो तो ज्याचा असें दुसरें चित्त मानलें तर पुढें अतिप्रसंग प्राप्त होतो. कारण मग ह्याच युक्तिवादानें त्या दुसऱ्या चित्ताला पाहणारें तिसरें चित्त मानावें लागेल. मग तिसऱ्याला पाहणारें चौथें आणि चौथ्याला पांचवें असें मानावेंच लागणार. म्हणजे गणितशास्त्रांत आवर्तभागाकार जसा कधींच संपत नाहीं त्याप्रमाणें एका चित्ताला पाहणारें दुसरें चित्त, दुसऱ्याचें तिसरें, अशी ही मालिका अखंड चालू राहणार! हा जो दोष उत्पन्न होतो त्याला अतिप्रसंग असें म्हणतात. एखादें विधान केल्यानंतर त्यांत व्याघात, अन्योन्याश्रय चक्रिकापत्ति, अतिप्रसंग, इत्यादींपैकीं कोणताही दोष उत्पन्न होत असेल तर तें विधान सिद्धान्त म्हणून ग्राह्य होऊं शकत नाहीं. ह्या ठिकाणीं वरीलप्रमाणें अतिप्रसंग हा दोष उत्पन्न होत असल्यानें शंकाकारांचा पूर्वपक्ष सिद्धान्त म्हणून ग्राह्य होऊं शकत नाहीं.

इतक्याही उपर पूर्वपक्ष सिद्धान्त म्हणून मान्य केल्यास आणखी कोणती अडचण उत्पन्न होते तें ह्या सूत्राच्या पुढील भागांत सांगितलें आहे. चित्ताला अमुक वस्तु ज्ञात झाली हें ज्यास ज्ञान झालें तें दुसरें चित्त

मानावें असा पूर्वपक्ष आहे. चित्त जेव्हां निश्चयात्मक ज्ञानरूप वृत्तीनें युक्त असतें तेव्हां त्याला बुद्धि अशी संज्ञा देण्यांत येते. प्रस्तुत ठिकाणीं वरील ज्ञानें निश्चयात्मक असल्यानें तीं ज्यांस झालीं त्यांना बुद्धि अशा नांवानें ह्या सूत्रांत उल्लेखिलें आहे. वरील दोन ज्ञानें ज्यांस झालीं त्या दोन बुद्धि असून पहिल्या बुद्धीनें विषय जाणला आणि दुसऱ्या बुद्धीनें पहिल्या बुद्धीला जाणलें असें मानावें असा पूर्वपक्ष आहे. तो मान्य केला तर वरीलप्रमाणें अतिप्रसंग प्राप्त होतो हें वर सांगितलें आहे. तो अतिप्रसंग पतकरला तरी पूर्वपक्ष सिद्ध होऊं शकत नाहीं ह्याचें कारण असें कीं एका बुद्धीला जाणणारी दुसरी, दुसरीला जाणणारी तिसरी अशा अनंत बुद्धि आहेत हें मान्य केल्यास अनंत बुद्धींतून अनंत स्मृति उत्पन्न होणार हें ओघानेंच आलें. प्रत्येक बुद्धि वेगळी असल्यानें त्या सर्वांच्यामधून एकाच वेळीं आणि परस्परविरोधी अशा अनंत स्मृति उत्पन्न व्हावयास पाहिजेत. तशा उत्पन्न होतील तर त्या सर्वांचा संकर होणार म्हणजे सर्व स्मृतींचा एकच गोंधळ होणार व मग कोणताच व्यापार यथासांग घडणें शक्य नाहीं. पण असें तर कधींच घडत नाहीं हें सर्वांच्याच अनुभवाचें आहे. सर्वांचे सर्व व्यापार सुसूत्रपणें चाललेले असतात व त्यांत स्मृतिसंकर केव्हांही दृष्टीस पडत नाहीं. ह्यावरून अनेक स्मृति उत्पन्न होत नाहींत हेंच सिद्ध आहे. अनेक स्मृति नाहींत तेव्हां अनेक बुद्धिही नाहींत. तात्पर्य, बुद्धि एकच असून तिला विषयोपरागामुळें विषयज्ञान होत असतें आणि बुद्धीला विषयज्ञान झालें हें ज्ञान साक्षिभास्य असतें हा योगशास्त्रकारांचा सिद्धान्तच अबाधित आहे.

बुद्धि दृश्य असल्यामुळें ती स्वप्रकाशक नाहीं, दुसऱ्या बुद्धीनें ती प्रकाशित होत नाहीं हें तुम्हीं वर सांगितलेंच आहे. बुद्धि विषयाशीं उपरक्त झाल्यामुळें तिला विषयज्ञान होतें त्याप्रमाणें द्रष्टा बुद्धीशीं उपरक्त झाल्यामुळें त्याला बुद्धि ज्ञात होते असेंही म्हणतां येत नाहीं, कारण मग तो बुद्धीप्रमाणेंच परिणामी आहे असें मानावें लागेल! तेव्हां चित्तवृत्ति द्रष्ट्याला ज्ञात होतात असें तुम्ही म्हणतां तें कसें संभवतें ह्या शंकेचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

चितेरप्रतिसंक्रमायास्तदाकारापत्तौ स्वबुद्धिसंवेदनम् ॥२२॥

सूत्रार्थ — चिति म्हणजे चेतन पुरुष हा नेहमींच अप्रतिसंक्रम असा आहे. प्रतिसंक्रम म्हणजे दुसऱ्याकडे

जाणें. द्रष्टा अप्रतिसंक्रम आहे म्हणजे बुद्धि जशी इंद्रियद्वारा विषयाकडे जाऊन त्याला व्यापते त्याप्रमाणें चेतन द्रष्टा अपरिणामी असल्यामुळें तो बुद्धि ज्ञात व्हावी म्हणून तिच्याकडे प्रतिसंक्रांत होत नाहीं तर आपल्या ठिकाणींच तो सुप्रतिष्ठित असतो. तत्त्वतः तो असा असूनही बुद्धि जेव्हां वृत्तिरूपानें परिणाम पावत असते तेव्हां तो अविद्येमुळें तिच्या आकाराला प्राप्त झाल्यासारखा होत असतो आणि मग मी असज्जदुःखात्मक देहादिक नसून मी सच्चिदानंदरूप आत्मा आहें असें वृत्त्यात्मकविशेषज्ञानरूप स्वसंवेदन होतें आणि साक्षिभास्य बुद्धिसंवेदनही होतें.

विवरण—बुद्धीला बाह्य विषयाचें ज्ञान व्हायच्या वेळीं प्रथम चिदाभासयुक्त वृत्तीची उठावणी होते, नंतर ती वृत्ति ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा त्या विषयांशीं संलग्न होऊन विषयाकार होते. एवढ्यानें तो विषय अज्ञाततेच्या प्रदेशांतून ज्ञाततेच्या प्रदेशांत येतो आणि मग वृत्तींतील चिदाभासामुळें हा अमुक विषय आहे, असें स्फुरण अथवा ज्ञान होतें. ह्यावरून विषयज्ञान होतांना काय काय घडतें हें स्पष्ट झालें. आतां चितीला म्हणजे चेतन द्रष्ट्याला स्वबुद्धिसंवेदन होतांना असाच प्रकार घडतो असें प्रथमदर्शनीं वाटणें संभवनीय आहे, पण थोडा विचार केला म्हणजे असें लक्षांत येतें कीं असें होणें शक्य नाहीं. कारण बुद्धि परिणामी असल्यामुळें ती वृत्तिरूपानें परिणाम पावून ती विषयाकार बनते, पण आत्मा तर अपरिणामी, तेव्हां तो बुद्धीला व्यापणार कसा ? आणि जर तो तिला व्यापीत नसेल, तर त्याला बुद्धि व तिच्या वृत्ति ज्ञात कशा होतात ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर प्रकृत सूत्रांत दिलें आहे. चिति अप्रतिसंक्रमा आहे म्हणजे बुद्धीप्रमाणें आपल्या ज्ञेय विषयाकडे ती संक्रमण करणारी नाहीं हें खरेंच आहे. परंतु प्रतिबिंबरूपानें चिति बुद्धीला व्यापीत असते. उन्हांत असलेल्या आरशांत सूर्य जसा प्रतिबिंबित होतो, त्याप्रमाणें बुद्धि सत्त्वगुणापासून झालेली असल्यानें व सत्त्वगुणाच्या ठिकाणीं स्वभावतःच निर्मलत्व व प्रकाशकत्व असल्यानें तिच्यांत चेतन आत्मा प्रतिबिंबित होत असतो. हें प्रतिबिंब म्हणजेच चिदाभास होय. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं चेतन पुरुष स्वतः जरी अपरिणामी असला तरी प्रतिबिंबरूपानें तो बुद्धीला व्यापीत असतो, म्हणजे

तदाकारतेला प्राप्त होत असतो. अर्थात् तिकडे चिदाभासामुळें ज्याप्रमाणें 'हा अमुक विषय' असें स्फुरण होतें त्याप्रमाणें येथेंही 'अमुक वृत्तिरूपानें परिणाम पावलेली ही बुद्धि' असें स्फुरण होतें. मागें दुर्बिणीचा दृष्टन्त दिला आहे. तेथें आकाशस्थ गोल पाहण्याला दुर्बीण विशिष्ट कोनांत बसविणें व तिच्यांतून शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीनें ताऱ्यांकडे पाहणें इतकी सामग्री आवश्यक होती. येथें दुर्बिणीच्या ठिकाणीं बुद्धि, दुर्बीण ताऱ्याच्या रोखानें लावणें म्हणजे बुद्धिवृत्तीनें विषय व्यापणें आणि शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीनें 'हा तारा' असें जाणणें म्हणजे बुद्धिस्थ चिदाभासामुळें 'हा अमुक पदार्थ' असें स्फुरण होणें होय. तारा पाहण्याला वरीलप्रमाणें सर्व सामग्री पाहिजे, पण जिच्या साहाय्यानें ताऱ्याचें ज्ञान होतें ती दुर्बीण पाहण्याला वरील आटापीट मुळींच लागत नाहीं. त्याप्रमाणेंच बाह्य वस्तु पाहण्यासाठीं वरीलप्रमाणें सर्व प्रकार घडणें जरी आवश्यक असलें तरी बुद्धीचें संवेदन होण्याला त्या सर्वांची आवश्यकता नसते. शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीला ती दुर्बीण दिसते आणि ही दुर्बीण आहे असें ज्ञान होतें. त्याचप्रमाणें चिदाभासाला बुद्धि गोचर होते व मग 'अमुक वृद्धिरूपानें परिणाम पावलेली ही बुद्धि आहे' असें ज्ञान स्फुरतें. शास्त्रज्ञाच्या दृष्टीला दुर्बीण जशी सदाच ज्ञात तशी बुद्धि चिदाभासाला सदाच ज्ञात असते, कारण बुद्धि आणि तत्स्थ चिदाभास ह्यांचा नित्य संबंधच असतो.

कोणतेंही ज्ञान होतांना चिदाभासयुक्त बुद्धिवृत्तीची ज्ञेयाशीं जी तन्मयता होते ती समापत्ति होय हें प्रथम पादांत सांगितलेंच आहे. कोणताही ज्ञानपूर्वक व्यवहार होत असतां एक बाह्य जग, दुसरें चित्त आणि तिसरा चेतन पुरुष अशा त्रिपुटींची आवश्यकता असते. बाह्य जग म्हणजे तदंतर्गत कोणतीही वस्तु जेव्हां ज्ञात होते तेव्हां ग्राह्य समापत्ति होते. ज्याच्या योगानें बाह्य वस्तूंचें ज्ञान होतें तें चित्तच जेव्हां ज्ञेय असतें व त्याचें ज्ञान होतें तेव्हां होणारी ती ग्रहणसमापत्ति होय आणि बुद्धि अंतर्मुख होऊन ती जेव्हां आत्म्याला जाणते तेव्हां होणारी ती ग्रहितृसमापत्ति होय. ह्या तिन्ही समापत्तींच्या वेळीं बुद्धिवृत्ति आणि तिच्यांत आत्म्याचें प्रतिबिंब असलेला चिदाभास ह्यांची अवस्था कशा प्रकारची असते तें सूक्ष्मपणें पाहावयास पाहिजे. वस्तुविषयक अज्ञान नाहींसें होण्याकरितां वृत्तीनें त्या वस्तूस व्यापणें ह्याला वृत्तिव्याप्ति अशी संज्ञा आहे. त्याचप्रमाणें चिदाभासामुळें 'हा अमुक पदार्थ आहे' असें स्फुरण होणें ह्याला फलव्याप्ति अशी संज्ञा आहे. बाह्य

वस्तु प्रथम अज्ञात असते. तिच्याविषयींच्या अज्ञानाचा नाश होण्याकरितां वृत्तिव्याप्तीची आवश्यकता असते आणि ती वस्तु अमुक आहे हें स्फुरण होण्याकरितां चिदाभासाची म्हणजे फलव्याप्तीची आवश्यकता असते. म्हणजे बाह्य जगतांतील कोणत्याही वस्तूच्या ज्ञानाला वृत्तिव्याप्ति आणि फलव्याप्ति ह्या दोहोंची आवश्यकता असते. हा ग्राह्य समापत्तीचा विचार झाला. दुसरी जी ग्रहणसमापत्ति तिच्यांत चित्त ज्ञेय असतें. बाह्य वस्तु ज्याप्रमाणें प्रथम अज्ञात असते व मागाहून ती चित्ताला ज्ञात होते तसा प्रकार चित्ताचा नसतो, कारण ज्याचा तो स्वतःला प्रथम अज्ञात असतो व नंतर तो स्वतःलाच ज्ञात होतो असें घडणें कधींच शक्य नाहीं, तर तो स्वतःचा स्वतःला सर्वदा ज्ञातच असतो. म्हणून ग्रहणसमापत्तींत स्वतःविषयींच्या अज्ञानाच्या नाशाची अपेक्षा चित्ताच्या ठिकाणीं नसते म्हणून येथें अज्ञाननाशार्थ आवश्यक असलेल्या वृत्तिव्याप्तीची गरजच उरत नाहीं. परंतु 'हें चित्त' असें स्फुरण होण्याला चिदाभासाची म्हणजे फलव्याप्तीची आवश्यकता असते. म्हणून ह्या ग्रहणसमापत्तींत चित्त व चिदाभास हीं दोन्ही प्रतिक्षणाला विद्यमान असल्यामुळें 'अमुक वृत्तिरूपानें परिणाम पावलेलें हें चित्त आहे' असें स्फुरण सदोदित होत असतें. वर अठराव्या सूत्रांत 'चित्तवृत्ति सदा ज्ञात असतात' असें म्हटलें आहे तें ह्याच अभिप्रायानें होय.

ह्यानंतर तिसरी जी ग्रहीतृसमापत्ति तिचा विचार करूं. ग्रहीतृसमापत्तींत द्रष्टा जो चेतन पुरुष तो ज्ञेय असतो. येथें चेतन पुरुष ज्ञेय असतो असें म्हणतांच एक शंका उद्भवते तिचें निराकरण प्रथम करावयास पाहिजे. ती शंका अशी कीं जो पदार्थ बुद्धीला ज्ञेय असतो त्याचा प्रकाश बुद्धीनें होत असल्यामुळें तो स्वयंप्रकाश नसून जड असतो. चेतन पुरुष जर ज्ञेय म्हणायचा तर तो इतर ज्ञेय वस्तूंप्रमाणें अप्रकाश म्हणजे जडच झाला. म्हणजे इकडे तो चेतन पुरुष म्हणावयाचें आणि तिकडे तो ज्ञेय आहे असें म्हणण्यानें त्याचें जडत्व सूचित करायचें ! ह्या व्यापांत दोषाचें निरसन असें कीं वर द्रष्टा जो चेतन पुरुष तो ज्ञेय असतो असें जें म्हटलें आहे तें कांहीं विशेष अर्थानेंच होय. त्याच विशेष अर्थानें श्रुतिसुद्धा 'तमेव धीरो विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मणः', 'आत्मानं चेद्विजानीयात्', 'दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः', इत्यादि अनेक वचनांनीं आत्मा ज्ञेय असल्याचें सांगत आहेत. तेव्हां ग्रहीतृसमापत्तींत

आत्मा ज्ञेय असतो असें जें वर म्हटलें आहे तें कोणत्या अभिप्रायानें ह्याचा प्रथम विचार करूं. प्रतिबिंब व्यवहारतः जरी आरशांतलें असतें तरी तें तत्त्वतः सूर्याचेंच असतें, त्याप्रमाणें बुद्धीच्या ठिकाणीं 'अहं'' अहं' असें जें अखंड स्फुरण असतें, तें व्यवहारतः जरी बुद्धिस्थ चिदाभासाचें असलें तरी तें तत्त्वतः आत्म्याचेंच स्फुरण असतें, अर्थात् ह्यामुळें बुद्धीला आत्मा सर्वथा अपरिचित असतो असें नसून तो तिला सामान्यत्वानें सर्वदा ज्ञात असतोच, मात्र तिला तो विशेषत्वानें ज्ञात व्हावयाचा असतो. आत्मा सच्चिदानंदरूप आहे म्हणजे सत, चित् आणि आनंद एतद्रूप आहे. जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति ह्या अवस्था येतात व जातात पण आपण मात्र ह्या अवस्था साक्षित्वानें सर्वदा पाहत असतों. त्याचप्रमाणें देहाला क्रमानें बाल्य, शैशव, कौमार्य, तारुण्य, वार्धक्य, इत्यादि अवस्था जरी प्राप्त झाल्या तरी त्यांचेही साक्षी आपण असतोंच. तेव्हां जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ती ह्या तीन बुद्धीच्या अवस्था व शैशवादि शरीराच्या अवस्था ह्या साक्षित्वानें पाहणारे आपण सर्वदा विद्यमान आहों ही सामान्य प्रतीति सर्वांस सर्वदा असते. बुद्धि विशेष सुसंस्कृत असेल तर बाल्यादि अवस्था जशा आपल्यास प्राप्त होत असतात त्याप्रमाणेंच आपल्यास अनेक देह प्राप्त होत असतात व त्या त्या देहांत आपण सर्वदा विद्यमान असतों इतकें सामान्य ज्ञान आपल्याला असतें. ह्यावरून इतकें दिसून येतें कीं आत्म्याची सद्रूपता विचारवान् माणसाला सामान्यतः ज्ञात असते. त्याचप्रमाणें आत्म्याच्या चेतनत्वाचीही सामान्य प्रतीति सर्वांस आहेच. देह, इंद्रियें फार काय बुद्धिसुद्धा जडच आहे व हीं सर्व आत्म्याच्या चेतनत्वानें चेतनशीं भासतात ही प्रतीति सर्व विचारक्षम मानवांना आहे. म्हणजे आत्म्याचें चेतनत्व विचारी मानवांस सामान्यत्वानें ज्ञात असतेंच. आत्म्याची आनंदरूपताही सर्वांस सामान्यपणें ज्ञात असते असें म्हणतां येतें. ज्यापासून आपणांस सुखसंवेदना होते त्यावर आपलें प्रेम असतें. ह्याच्या उलट असाही आपल्यास अनुभव आहे कीं ज्यावर आपलें प्रेम असतें, त्या पदार्थाच्या सुखरूपतेचा प्रत्यय आपल्यास आलेला असतो. प्रत्येकाचें स्वतःवर आत्यंतिक प्रेम असतें ही गोष्ट सर्वप्रसिद्ध आहे. 'मा न भूवं हि भूयासम्' 'मीं नसावें असें कधींही न होवो, मीं सर्वदाच असावें' असें जें सर्व जीवांस वाटत असतें तेंच त्यांच्या आत्मप्रेमाचें चिन्ह होय. बाह्य वस्तूंवर जें जीवमात्राचें प्रेम असतें तें आत्म्याकरितांच असतें, परंतु स्वतःवर जें प्रेम असतें तें कांहीं बाह्य

वस्तूंकरितां नसतें हें जें सर्वांचें स्वतःवर प्रेम असतें तें आत्म्याच्या ठिकाणीं आनंदरूपता आहे म्हणूनच असतें. सुषुप्तींत बाह्य विषय किंवा त्यांचें ग्रहण करणारीं इंद्रियें नसतात. त्या वेळीं आपल्याला निर्विषय आनंद प्राप्त होत असतो. आत्म्याच्या ठिकाणीं आनंदरूपता आहे ह्याचें हें बलवत्तर प्रमाण होय. तात्पर्य, आत्म्याची जी आनंदरूपता ती वरीलप्रमाणेंच जीवांना सामान्यत्वानें भासमान होत असली तरी ती विशेषत्वानें त्यांस ज्ञात नसतेच. ती जर विशेषत्वानें प्रतीत झाली असती तर जीवमात्र विषय-सुखाकरितां कधींच धडपडला नसता. ह्या सर्व विवेचनावरून इतकें स्पष्ट होतें कीं आत्म्याच्या ठिकाणची सच्चिदानंदरूपता सर्वांस सामान्यत्वानें प्रतीत होत असते. म्हणजे सर्वजण आत्मस्वरूपास सामान्यत्वानें जाणत असतात. तथापि त्यांस आत्म्याचें विशेषत्वानें दर्शन झालेलें नसतें. वस्तूचें सामान्य ज्ञान होत असूनही तिचें विशेषज्ञान न होण्याचें कारण तेथें कांहीं प्रतिबंध असतात हें होय. एखादी वस्तु जशी आहे तशी न भासतांना ती अन्यरूपानें ज्या कारणामुळें भासते त्या कारणाला प्रतिबंध असें म्हणतात.

आत्म्याचें यथार्थत्वानें ज्ञान न होण्याला कारण अविद्यारूप प्रतिबंध होय. मागें (पाद २, सूत्र ५ मध्यें) अनित्य, अशुचि, दुःख आणि अनात्म अशा देहादिकांच्या ठिकाणीं नित्य शुचि, सुख व आत्मा अशी ख्याति होणें ही अविद्या असें अविद्येचें लक्षण सांगितलें आहे. ह्या अविद्यारूप प्रतिबंधामुळें आत्मा सामान्यत्वानें सर्वांस प्रतीत होत असूनही सर्वांस देह म्हणजेच मी असें वाटत असतें. परंतु निष्काम कर्माचरणानें चित्तशुद्धि झाली, परिप्रश्न, सेवा, इत्यादिकांमुळें सद्गुरूचा प्रसाद झाला, नवविधाभक्तींमुळें ईश्वराचा अनुग्रह झाला, किंवा अष्टांगयोगाच्या अनुष्ठानानें विवेकख्याति झाली, म्हणजे ह्यांपैकीं एक किंवा अनेक उपायांनीं अविद्येचा प्रतिबंध नाहींसा झाला म्हणजे आत्म्याची सच्चिदानंदरूपता विशेषत्वानें प्रतीत होते. वर उल्लेखिलेल्या ग्रहीतृसमापत्तींत आत्म्याचा विशेषत्वानें साक्षात्कार होत असतो व ह्याच दृष्टीनें 'तमेवैकं विजानीय', 'आत्मानं चेत् विजानीयात्', 'तमेव धीरो विज्ञाय', इत्यादि श्रुतींत आत्म्याच्या वि-ज्ञानाचा म्हणजे विशेषज्ञानाचा उल्लेख करण्यांत आला आहे.

येणेंप्रमाणें वर ग्रहीतृसमापत्तींत आत्मा ज्ञेय असतो असें जें म्हटलें आहे तें कसें उपपन्न होतें ह्याचा विचार झाला. आतां हा विशेषत्वानें

साक्षात्कार कसा होतो तो पाहूं. चित्त ग्राह्य वस्तूवरून ग्रहणसमापत्तींत येतांना अंतर्मुख झालेलें असतें, म्हणजे तें क्षिप्तावस्थेंतून निरुद्धावस्थेंत आलेलं असतें. निरुद्धावस्थेची पराकाष्ठा म्हणजे चित्ताची पूर्णतया आत्मोन्मुखता होय. आतांपर्यंत बुद्धिवृत्तींत आत्म्याचें विशेषत्वानें ज्ञान झालेलें नसतें. म्हणजे बुद्धीला आत्म्याच्या विशेषत्वाविषयीं अज्ञान असतें. ह्या अज्ञानाच्या नाशास्तव वृत्तिव्याप्तीची आवश्यकता असते हें आपण वर पाहिलेंच आहे. प्रस्तुतच्या ग्रहीतृसमापत्तींत बुद्धि बाह्य पदार्थांपासून सर्वथा निरुद्ध असल्यामुळें ती आत्माभिमुखच असते. तेव्हां ह्या ठिकाणीं वृत्तिव्याप्ति अवश्यमेव आलीच. ह्या वृत्तीनें ज्या आत्म्याला विशेषत्वानें जाणावयाचें तो आत्माच सर्वदा स्फुरद्रूप असल्यामुळें बाह्य वस्तूंच्या प्रकाशनाला जशी चिदाभासाची आवश्यकता असते तशी येथें नसते. येथें बुद्धींतील चिदाभास आत्म्याच्या स्फुरणांत विलीन होतो. आरशांतील प्रतिबिंबाच्या प्रकाशानें अप्रकाशित वस्तु प्रकाशित होतात, परंतु तो आरसा सूर्याकडे वळविला म्हणजे त्यांत सूर्याचें प्रतिबिंब असतेंच, पण तेजोमय सूर्यबिंबाचा प्रकाश करण्याला त्या प्रतिबिंबाच्या किरणांची मुळींच अपेक्षा नसते, ह्यामुळें तीं किरणें सूर्यबिंबाच्या प्रकाशांत विलीन होतात. ह्याप्रमाणेंच बुद्धिस्थ चिदाभास आत्मस्फुरणांत विलीन होत असल्यामुळें ह्या अवस्थेंत बुद्धीला अर्थमात्र निर्भासता आलेली असते. ह्या अवस्थेंत केवळ आत्म्याचा विशेषत्वानें साक्षात्कार होत असतो. पण येथें चित्ताला केवळ अर्थमात्र निर्भासता प्राप्त झाली असल्यानें येथें ध्याता, ध्यान व ध्येय ही त्रिपुटी विद्यमान नसते व म्हणून येथें आत्म्याच्या विशेष ज्ञानाचा वृत्तिरूपानें परामर्श नसतो. रखरखलेल्या उन्हाळ्याच्या दिवसांत ऐन मध्यान्हीला सूर्य आला असतां एखाद्यानें नदीच्या थंडगार प्रवाहांत बुडी मारली असतां किती आराम वाटत असतो ह्याचा साक्षात् अनुभव तो घेत असतो, परंतु त्या वेळीं त्याचें वर्णन ज्याप्रमाणें तो करूं शकत नाहीं, त्याचप्रमाणें वरील निर्विकल्प समाधींत योग्याची बुद्धि जरी आत्म्याच्या सच्चिदानंदरूपत्वाशीं एकाकार झालेली असली तरी ती निरुद्धावस्थेंत असल्यानें कैवल्यानुभवाचा वृत्तिरूपानें परामर्श घेऊं शकत नाहीं. गाढ झोपेंत जो निद्रानंद अनुभवला जातो त्याचा वृत्तिरूप परामर्श जसा झोपेंतून उठल्यावर ' सुखमहमस्वाप्सम् ' ' मी अगदीं सुखांत निजलों होतों ' असा वृत्तिरूपानें आपण प्रकट करीत असतों त्याप्रमाणें निर्विकल्प

समाधींतून योग्याचें व्युत्थान झाल्यावर समाधिकालांत अखंड स्फुरद्रूप आत्मस्वरूपांत बुद्धि व चिदाभास कसे विलीन झाले होते ह्याबद्दलची स्मृतिवृत्ति उत्पन्न होते. निद्राकालीं निद्रेची प्रतीति नसते, पण निद्रेनंतर 'न किंचिदवेदिषम्' 'मला कांहींसुद्धा कळत नव्हतें' असा अनुभव आपण सांगतों. त्याप्रमाणेंच समाधिविसर्जन झाल्यावर 'माझी बुद्धि व चिदाभास हीं आत्मानुभवांत विलीनभावास प्राप्त झालीं होतीं' हें समाधिकालांत आलेल्या अनुभवाचें स्मृतिवृत्तिरूप स्फुरण होत असतें. झोप व समाधि ह्या अवस्थांत एक प्रकारें सादृश्यच असतें; दोहोंत भेद इतकाच कीं झोपेंत अज्ञानानुभव असतो तर समाधींत ज्ञानानुभव असतो.

आतां वरील विवेचनाच्या अनुषंगानें एका गोष्टीचें आणखी थोडें विवेचन करावयास पाहिजे तें करूं. बुद्धीला वस्तु ज्ञात होत असते आणि बुद्धीला वस्तु ज्ञात झाली हें ज्ञान साक्षिभास्य आहे असें मागेंच सांगितलें आहे. ह्यांतील 'साक्षिभास्य' म्हणजे काय ह्याचें थोडें स्पष्टीकरण करूं. सूर्य सर्व पदार्थांचा प्रकाशक आहे असें म्हटलें म्हणजे वस्तूस प्रकाशित करण्याची कांहीं विशेष क्रिया सूर्याकडून होत असते असें नसतें, तर सूर्याच्या प्रकाशानें सर्व वस्तु स्वयमेवच प्रकाशित होत असतात, तद्वत् येथें बुद्धिवृत्ति साक्षिभास्य आहेत, म्हणजे अपरिणामी पुरुषाला ज्ञात होतात असें म्हटलें म्हणजे तो साक्षी बुद्धिवृत्तींना भासविण्याची कांहीं क्रिया करीत असतो असा अर्थ नसून प्रकाशमान आत्म्याच्या प्रकाशानें बुद्धिवृत्ति प्रकाशित होत असतात इतकेंच समजावयाचें असतें. 'तमेव भांतमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति' ह्या श्रुतिवचनाचें तात्पर्य हेंच होय. तात्पर्य, ज्ञेय म्हणून जें कांहीं आहे तें ह्या विशेष ज्ञानाच्या दृष्टीनें त्रिप्रकार आहे; बाह्य वस्तु, चित्त आणि चेतन द्रष्टा हे ते तीन प्रकार होत. ह्यांतील बाह्य वस्तु, चिदाभासयुक्त चित्तवृत्तीचा उपराग त्या वस्तूशीं होऊन मग ज्ञात होत असतात. ह्या वेळीं वस्तुविषयक अज्ञान जाण्यासाठीं बुद्धिवृत्तीची अपेक्षा असते आणि 'ही अमुक वस्तु आहे' असें स्फुरण होण्यासाठीं चिदाभासाची अपेक्षा असते, म्हणजे येथें वृत्तिव्याप्ति आणि फलव्याप्ति अशा दोन्ही व्याप्ति असतात. ह्या दोहोंच्या साहाय्यानें बाह्य वस्तूंचें जें ज्ञान होतें तें वर सतराव्या सूत्रांत सांगितलें. ह्यानंतर अपरिणामी पुरुषाला सदा ज्ञात होणारें चित्त कसें ज्ञात होत असतें, म्हणजे 'बुद्धिसंवेदन' कसें होतें, तें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. ह्या बुद्धिसंवेदनांत

बुद्धिविषयक अज्ञान बुद्धीच्या ठिकाणीं संभवत नसल्यानें वृत्तिव्याप्तीची अपेक्षा नसते आणि बुद्धीचें ज्ञान चिदाभासाच्या स्फुरणानें होत असतें म्हणजे येथें केवळ फलव्याप्ति असते. तिसरें जें स्वसंवेदन म्हणजे आम्याचें विशेषत्वानें ज्ञान तें कसें होतें तेंही ह्याच सूत्रांत सांगितलें आहे. बुद्धीला आत्म्याच्या विशेषत्वाचें अज्ञान असतें. त्याचा नाश होण्यासाठीं विशेषत्व-ज्ञानवृत्तीची अपेक्षा असते. पण आत्मा स्वतः स्फुरणरूप असल्यानें चिदाभासाची अपेक्षा नसते. म्हणून आत्मसाक्षात्कार होतांना वृत्तिव्याप्ति असते आणि फलव्याप्ति नसते. एवंच, चेतनपुरुष स्वरूपतः अप्रतिसंक्रम असूनही चिदाभासाच्या रूपानें तो बुद्धींत संक्रमित होऊन तदाकार होत असतो व म्हणून स्वसंवेदन म्हणजे आत्म्याचा विशेषत्वानें साक्षात्कार आणि बुद्धिसंवेदन, हीं होत असतात.

ह्याप्रमाणें सर्व प्रकारचीं ज्ञानें कशीं होतात ह्याची शास्त्रीय उपपत्ति सांगितल्यानंतर सर्व लोकांस प्रत्यक्ष असलेली स्थितिही अशीच आहे हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र असें —

द्रष्टृदृश्योपरक्तं चित्तं सर्वार्थम् ॥ २३ ॥

सूत्रार्थ — चेतनपुरुष हा द्रष्टा आणि बाह्य जगांतील पदार्थजात हे दृश्य ह्या दोहोंशीं चित्त उपरक्त होत असतें म्हणजे तदाकारतेला प्राप्त होत असतें, ह्यामुळें तें सर्वार्थ असतें म्हणजे द्रष्टा, दर्शन व दृश्य ह्या सर्व अर्थांचें ग्रहण अशा चित्ताच्या योगानें होऊं शकतें.

विवरण — इतर सर्व पदार्थांप्रमाणें चित्तसुद्धा वस्तुतः जडच आहे. परंतु मागील सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें तें निर्मल व प्रकाशक अशा सत्त्वगुणापासून उत्पन्न झालेलें असल्यामुळें आरसा जसा सूर्यप्रतिबिंबानें युक्त होतो त्याप्रमाणें तें आत्म्याच्या चिदाभासरूप प्रतिबिंबानें युक्त होऊन, चेतनसें होतें. अशा प्रकारें चेतनयुक्त होणें हा त्याचा द्रष्ट्याशीं होणारा उपराग होय. ह्या उपरागामुळें तें चेतन नसूनही चेतन असल्यासारखें भासतें. अयस्कांत मण्याच्या शेजारीं लोखंड आलें म्हणजे त्यांत गति उत्पन्न होते. त्याचप्रमाणें चेतन द्रष्ट्याच्या सान्निध्यानें चित्तही एक प्रकारें सचेतनसें होतें. हें चित्त इंद्रियद्वारा बाह्यविषयाकार होतें हा त्याचा दृश्याशीं म्हणजे विषयांशीं होणारा उपराग होय. अशा रीतीनें चित्त एकीकडून आत्म्याशीं

आणि दुसरीकडून विषयाशीं उपरक्त होत असल्यामुळें त्याच्या विद्यमानें अंतर्बाह्य सर्व अर्थांचें ग्रहण होतें व म्हणून त्याला ह्या सूत्रांत सर्वार्थ असें म्हटलें आहे.

अशा रीतीनें योगदर्शनांत दोन चिच्छक्ति मानल्या आहेत. एक नित्योदिता व दुसरी अभिव्यङ्ग्या. नित्योदिता चिच्छक्ति म्हणजे सतत स्फुरद्रूप असलेला चेतनपुरुष आणि अभिव्यङ्ग्या चिच्छक्ति म्हणजे चेतनपुरुषाच्या सान्निध्यानें सचेतनरूपानें अभिव्यक्त होणारें चित्त ह्याच चेतनचित्ताला व्यापारभेदानें मन आणि बुद्धि अशा संज्ञा प्राप्त होत असतात. प्राणापानादि पांच प्राणवृत्ति आपल्या स्वाधीन ठेवून हें चित्त कर्मेंद्रियांच्या द्वारा विविध कर्में घडवून आणतें आणि पांच ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा शब्दादि विषयांचें ग्रहण करतें. मन, बुद्धि, पंचप्राण, पंचकर्मेंद्रियें व पंचज्ञानेंद्रियें अशा एकूण सतरा तत्त्वांचें मिळून सूक्ष्म शरीर होय. ह्या सर्वांचें अधिष्ठान असलेला चेतन आत्मा, हें सूक्ष्म शरीर आणि चेतन आत्म्याचें चित्तांतील प्रतिबिंब ह्या सर्वांस मिळून जीव ही व्यावहारिक संज्ञा आहे. जीव ही अभिव्यङ्ग्या चिच्छक्ति आणि साक्षी असलेला चेतनपुरुष ही नित्योदिता चिच्छक्ति हेंच वेदान्तदर्शनांत वर्णिलेले जीव व शिव होत. कठोपनिषदांत 'ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ' 'केलेल्या कर्माचें फळ भोगणारे आणि बुद्धिरूप गुहेंत प्रविष्ट झालेले दोघे' असें ज्यांचें वर्णन आहे, त्याच योगशास्त्रांतील वरील दोन शक्ति होत. मुण्डक व श्वेताश्वतर ह्या उपनिषदांत ह्याच दोहोंना 'सुपर्णौ' 'सुंदर पंखांनीं युक्त असलेले दोन पक्षी' असें म्हटलें आहे. हे दोघे शरीररूपी वृक्षाचा आश्रय करून राहिले आहेत. पक्षी वृक्षावर बसून ज्याप्रमाणें फल खातो त्याप्रमाणें जीवात्मा शरीररूपी वृक्षाच्या आश्रयानें 'पिप्पलं स्वादु अत्ति' कर्मापासून उत्पन्न झालेलें सुखदुःखलक्षण फल खातो म्हणजे त्याचा उपभोग घेतो आणि दुसरा जो परमात्मरूपी पक्षी तो 'अनश्नन् अभिचाकशीति' तें कर्मफल न खातां केवळ साक्षिरूपानें सर्व पाहत असतो. जीवात्मारूपी पक्षी शरीररूपी वृक्षांत 'निमग्न' होतो म्हणजे देहादिकाशीं तादात्म्य पावून स्वतःला आपण देहादिकच आहोंत असें मानतो आणि मग 'मुह्यमान' अविवेकें मोह पावणारा असा तो 'अनीशया शोचति' बिंबभूत परमात्म्याचा ईशित्व, सर्वज्ञत्व, इत्यादि गुणांना विसरून स्वतःला अनीश, किंचिज्ज्ञ, इत्यादि मानून शोक करतो. पण 'जुष्टं अन्यं ईशं यदा

पश्यति ' अनेक जन्मांतील पुण्यपरिपाकामुळें अहिंसा, सत्य, इत्यादिकांनीं युक्त होऊन अनेक योगमार्गांनीं आणि कर्मांनीं आराधना केल्या जाणाऱ्या व स्वतःहून अगदीं विलक्षण असलेल्या अशा ईश्वराला जेव्हां तो पाहतो तेव्हां तो ' वीतशोक ' होतो.

ह्या विवेचनावरून इतकें स्पष्ट होतें कीं सत्त्वगुणप्रधानत्वामुळें चिच्छाया संक्रांत होते. ह्या चिच्छायेनें युक्त असलेलें चित्त स्वतः जड असूनही सचेतनसें होतें. सूक्ष्म देहांत हें चित्त वावरत असल्यानें सूक्ष्म देह सचेतन होतो व सूक्ष्म देहानें स्थूल देहाला व्यापिलें असल्यामुळें तो स्थूल देह सुद्धा सचेतनसा भासतो. सचेतन देह म्हणजेच अनंत योनींतील प्राण्यांचीं शरीरें होत. चिदाभासयुक्त चित्त अविद्येमुळें देहालाच ' मी ' असें मानतें आणि जन्ममरणरूप चक्रांत भ्रमण करीत असतें. नदींत पडलेले कीटक जसे एका भोवऱ्यांतून दुसऱ्या भोवऱ्यांत वाहत जात असतात त्याचप्रमाणें हे प्राणी एका योनींतून दुसऱ्या योनींत जन्म घेत असतात. मनुष्येतर भोगयोनींत असे असंख्य जन्म घेत असतां सृष्टिनियमानुसार त्यांच्यांतील ज्ञानकला वृद्धिंगत होत असते. ज्ञानकलेच्या वृद्धीसह त्यांच्या स्थूल शरीरांचा विकास होत असतो, म्हणजे ज्ञानकलेच्या वाढीस अनुकूल अशा श्रेष्ठ योनींत त्यांस जन्म मिळतात. असें होत होत केव्हां तरी तो जीव थोडेंबहुत स्वातंत्र्य असलेल्या कर्मयोनींत येतो. म्हणजे त्यास मनुष्यदेह प्राप्त होतो. येथें म्हणजे कर्मयोनींत अनेक जन्म घेत असतांही त्याच्या ज्ञानशक्तीचा विकास होत असतोच आणि ह्या विकासानुरूप त्याला मनुष्ययोनींतील श्रेष्ठ, श्रेष्ठतर आणि श्रेष्ठतम जातींत जन्म प्राप्त होत असतो. मनुष्ययोनींत असतां मिळणाऱ्या कर्मस्वातंत्र्याचा दुरुपयोग केल्यास ह्या विकासक्रमांत थोडा व्युत्क्रमही होतो, म्हणजे वर्तनस्वातंत्र्याचा दुरुपयोग झाला असेल या मानानें त्या जीवाला पुनः कांहीं काळ भोगयोनींत जन्म घ्यावे लागतात. कित्येक प्रसंगीं वर्तनस्वातंत्र्याच्या दुरुपयोगामुळें त्याला श्वानसूकरादिकांचे देह प्राप्त होतात किंवा क्वचित् ' यथाकर्म, यथाश्रुतं ' त्या जीवांना अहल्येप्रमाणें स्थाणुभावही प्राप्त होत असतो. पण हा व्युत्क्रम दीर्घकाळ टिकत नाहीं. अधर्माचरणामुळें प्राप्त झालेल्या योनींत प्राप्त भोग भोगून सरल्यावर तो जीव पुनः श्रेष्ठ योनींत जन्म पावतो. ह्या ठिकाणीं त्याच्या चित्तांत मागें ह्या पादाच्या नवव्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें पूर्वी केव्हां तरी अनुभविलेल्या शुभ वासनांचे संस्कार स्मृतिरूपानें जागे होतात व तो पुनः

शुभकर्मांत प्रवृत्त होतो. नदींत वाहत चाललेल्या कीटकाला पाहून त्या 'एखाद्या सदय माणसाच्या अंतःकरणांत करुणा उत्पन्न होऊन तो माणूस कीटकाला पाण्यांतून काढून एखाद्या झाडापाशीं नेऊन सोडतो. त्याचप्रमाणें ह्या जीवानें पूर्वीच्या अनेक जन्मांत केलेल्या शुभ कर्मांचा परिपाक होऊन त्याची आणि एखाद्या महापुरुषाची गांठ पडते व तो ह्या प्राण्याला मोक्षसाधनभूत योगशास्त्र, अध्यात्मशास्त्र, इत्यादिकांच्या मार्गाला लावतो. त्रिगुणांच्या ठिकाणीं असलेली जी भोगापवर्गार्थतारूप प्रेरकशक्ति त्यांतील भोगार्थता येथपर्यंत प्राधान्यानें प्रेरक होती, तिला आतां गौणत्व येतें आणि अपवर्गार्थतेला आतां प्राधान्य येतें.

येथून त्या जीवाच्या सुखदुःखाविषयींच्या कल्पना बदलूं लागतात. त्याच्या ठिकाणीं विवेकशक्तीची जागृति होते आणि मग त्याला संसारांतील सुखेंसुद्धा दुःखरूपच आहेत असें वाटूं लागतें (पाद २, सूत्र १५) व नंतर त्याच्या स्वेच्छापूर्वक असणाऱ्या सर्व प्रवृत्ति विषयत्यागपूर्वक म्हणजे मोक्षाच्या उद्देशानेंच होऊं लागतात. क्वचित् प्रसंगीं त्याचें आचरण मोक्षाला विरोधी असें घडतेंही, पण तें केवळ अनिच्छापूर्वक किंवा परेच्छाप्रारब्धानुसारच घडत असतें. अशा वेळीं " काय करावें, माझ्या हातून माझी इच्छा नसतांही हें आचरण घडत आहे, मला हे भोग मनापासून नको असतांही माझें मन कृपण जनांनींच ज्यांचा स्वीकार करावा असल्या क्षुद्र आणि स्वप्नोपम भोगांकडे धावत आहे, तस्मात् मला धिक्कार असो ! तृष्णाक्षय झाला असतां चित्त अंतर्मुख झाल्यानें जें सुख मिळतें त्याच्यापुढें सर्व प्रकारचीं विषयोपभोगापासून मिळणारीं ऐहिक किंवा पारलौकिक सुखेंही केवळ तुच्छ आहेत. ह्याची मला थोडीबहुत प्रतीति येत असूनही ज्या अर्थीं माझें मन असल्या सुखांकडे धावत आहे त्या अर्थीं माझ्या पूर्व संचित-दुरिताचा क्षय झाला नाहीं हेंच खरें !" अशा प्रकारचा खेद त्याच्या चित्तांत उत्पन्न होत असतो. हा खेद दुःखरूप असला तरी सांसारिक दुःखाहून ह्या दुःखाची जात अगदीं भिन्न असते. सांसारिक दुःखें भ्रांतिमूलक असतात म्हणून सांसारिक सुखें ज्याप्रमाणें देहात्मबुद्धि दृढ करणारीं असतात, त्याप्रमाणेंच सांसारिक दुःखें हीं देहात्मबुद्धि दृढ करणारीं असतात. वरील प्रकारचा खेद होत असतो तो भ्रांतिमूलक नसून विवेकमूलक असतो व ह्यामुळें असा खेद वाटल्यानें विवेकशक्ति अधिकाधिक जागृत होऊं लागते व चित्तांत वैराग्यच बाणूं लागतें. रात्रीच्या गाढ अंधकारानंतर प्रभातकालचा

देदीप्यमान सहस्ररश्मि उदयास येण्यापूर्वी पहाटेच्या उषःकाळांत चढत्या वाढत्या कलांनीं ज्याप्रमाणें प्रकाश आविर्भूत होत जातो व अंधकाराचा नाश होत असतो, त्याप्रमाणेंच येथें घडूं लागतें. निर्विकल्प समाधिरूपी प्रभातकाळीं आत्मसूर्य उदित होण्याचा समय जवळ आला असतां अज्ञानरूपी अंधकार नाहींसा होत असतो आणि वैराग्यरूपी उषःकालाचा प्रकाश यतमान, व्यतिरेक, एकेंद्रिय आणि वशीकार अशा चढत्या पायऱ्यांनीं प्रकट होत असतो (१।१५). अंतःकरणांत विषयवैतृष्ण्य पूर्णतया बाणलें म्हणजे प्रत्ययान्तररहित निर्विकल्प समाधि दीर्घकाल सुस्थित होऊन आत्म्याच्या कैवल्यभावाचा साक्षात्कार होतो. अशा समाहित अवस्थेंतून व्युत्थानावस्था पुनः प्राप्त होण्याचें एकच कारण उरतें आणि तें म्हणजे जीवन्मुक्तिसुखाचा भोग घडणें हें होय. आजपर्यंतच्या अहंकारपूर्वक केलेल्या सत्कर्मांचा केवळ परिपाकच अशा प्रकारची ही जीवन्मुक्तावस्था असते. अर्थात् ह्या अवस्थेंतील सुखानुभव म्हणजे एकप्रकारें प्रारब्धभोगच असतो, ह्यामुळें त्याचा भोगून क्षय व्हावयाचा असल्यानें योग्याचें निर्विकल्प समाधींतून व्युत्थान घडतें.

समाधींतून भानावर येतांच योग्याला आपला जगाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन आमूलाग्र बदलल्याचा अनुभव येतो. पूर्वी त्याला बाह्य जगत् आपल्याहून वेगळें आणि जडरूपसें भासत होतें, आतां स्वात्मानुभवानंतर आत्मवस्तूच्या बाहेर आणि जड असें कांहींच नाहीं अशी प्रतीति त्यास येऊं लागते. तो म्हणतो,

क्व गतं केन वा नीतं कुत्र लीनमिदं जगत् ।
अधुनैव मया दृष्टं नास्ति किं महदद्भुतम् ॥

‘ समाधीपूर्वी मला जगत् म्हणून जें कांहीं भासत होतें तें कोणीकडे गेलें? माझ्या डोळ्यांपुढून तें कोणीं नेलें? अंधकार जसा तेजांत विलीन होतो त्याप्रमाणें आत्म्याच्या सत्तेंत आणि स्फुरणांत जगताची सत्ता आणि स्फुरण विलीन झालीं हेंच खरें! समाधिकालपूर्वी नुकतेंच तें माझ्या दृष्टीस पडलें होतें आणि आतां समाधींतून उठल्यावर पाहतों तों तें कोठेंच दिसत नाहीं ही केवढी अद्भुत गोष्ट आहे!’ समाधींतून व्युत्थानदशेंत आल्यावर जीवन्मुक्ताच्या चित्तांत वरील प्रकारच्या वृत्तिलहरी उत्पन्न होत असतात ह्याचें कारण आत्मसाक्षात्कार झाल्यामुळें वर सांगितल्याप्रमाणें

जगताकडे पाहण्याचा त्याचा दृष्टिकोनच बदललेला असतो हें होय. चित्तांत संक्रांत झालेली चिच्छाया वस्तुतः चेतनपुरुषाची असते, म्हणजे चित्तांत प्रतिबिंबित असलेल्या चिदाभासाचें साधर्म्य वस्तुतः चेतन द्रष्ट्यापाशीं असतें. तथापि अविद्या-दोषामुळें देहादि जड व अनात्मभूत पदार्थच मी आहें असें स्फुरण चित्तांत होत असतें. अविद्येच्या म्हणजे अज्ञानाच्या आवरण आणि विक्षेप अशा दोन शक्ति आहेत. ह्यांतील आवरणामुळें चित्तांतील चिदाभासाचें चेतन द्रष्ट्याशीं असलेलें साधर्म्य झाकलें जातें. आणि विक्षेपशक्तीमुळें अनात्मभूत असे जे देहादिक तेच मी आहें असें स्फुरण चित्तांत होत असतें. हाच विक्षेप होय. अशा अवस्थेंत सहस्रावधि जन्म गेल्यानंतर वर सांगितल्याप्रमाणें अनेक जन्मांतील पुण्याचरणाचा परिपाक झाल्यामुळें त्या जीवाला सत्संग, सच्छास्त्र ह्यांचा लाभ घडतो. सत्संगामुळें, सच्छास्त्रश्रवणामुळें आणि यथाशक्ति केलेल्या अष्टांगयोगाच्या अनुष्ठानामुळें त्याची बुद्धि निर्मळ आणि सूक्ष्म वस्तूंचें ग्रहण करण्यास समर्थ होते. नंतर तो आपल्या विशुद्ध प्रज्ञेच्या बळावर 'मी कोण आहें, हें विश्व कसें उत्पन्न झालें, ह्याचा कर्ता कोण, ह्या विश्वाचें उपादान कारण कोणतें', इत्यादि गहन प्रश्नांचा विचार शास्त्रांच्या साहाय्यानें करूं लागतो. त्यांत त्याला असें दिसून येतें कीं पिंडांत काय किंवा ब्रह्मांडांत काय एक प्रज्ञानच सर्वांतर्यामीरूपानें सर्व कांहीं आहे. पिंडामध्यें हें प्रज्ञानच जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति ह्या तिन्ही अवस्थांत साक्षित्वानें वर्तत असतें. जागृतींत हें प्रज्ञान शब्दस्पर्शादि विषयांना सर्वदा जाणीत असतें. हे विषय भिन्न असले तरी त्या सर्वांस जाणणारें प्रज्ञान एकरूपच असतें. स्वप्नांतही हाच प्रकार असतो. जागृतींत वेद्य पदार्थांना सापेक्ष स्थिरता असते तर स्वप्नांतील वेद्य पदार्थ अस्थिर असतात पण त्यांना जाणणारें प्रज्ञान मात्र सर्वदा एकरूपच असतें. ह्याचप्रमाणें निजून उठल्यानंतर 'न किंचिदवेदिषम्' 'मला झोपेंत कशाचेंही भान नव्हतें' अशा प्रकारें 'जो सुषुप्तिकालीन अज्ञानानुभवाचा वृत्तिरूप परामर्ष आपण प्रकट करीत असतों तो सुषुप्तींत अज्ञानाचा अनुभव घेणारें प्रज्ञान अखंडपणें जागृत असतें म्हणूनच करीत असतों. याचप्रमाणें जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति ह्या तीन अवस्था आणि त्या अवस्थांत वेद्य असलेले विषय ह्यांच्यांत भेद असला तरी त्या सर्वांस जाणणारें प्रज्ञान सर्वदा एकरूपच असतें.

श्रद्धापूर्वक सच्छास्त्रांचें दीर्घकाल श्रवण व मनन झालें म्हणजे जीवाच्या बुद्धीचा असा निश्चय होतो कीं शास्त्रानें प्रतिपादिलेलें ब्रह्म म्हणून जें कांहीं आहे तें ह्या प्रज्ञानाव्यतिरिक्त दुसरें कांहीं नाहीं. जागृतींत बाह्य जगतांतील यच्चयावत सर्व विषयांचें ज्ञान इंद्रियांच्या द्वारा जसें ह्या प्रज्ञानास होत असतें तसेंच त्यांस चित्ताच्या प्रेप्सा, जिहासा, चिकीर्षा व जिज्ञासा ह्या कार्यनिष्ठ प्रेरणा आणि शोक, भय व अतृप्ति ह्या स्वरूपनिष्ठ प्रवृत्ति (पाद २, सूत्र २७) सर्वदा ज्ञात होत असतात (पाद ४, सूत्र १८). जागृतींतील संस्कारापासून उत्पन्न होणारे स्वप्नांतील सर्व मनोमय विषय ह्याच प्रज्ञानाला गोचर होत असतात. सुषुप्तीमधील अज्ञानाचा प्रकाशही ह्याच प्रज्ञानाला होत असतो. 'जो मी काल रात्रीं जागृतावस्थेंत अनेक विषयांचा अनुभव घेत होतों त्याच वेळीं मला अगदीं गाढ झोप लागली होती आणि त्या अवस्थेंत कसल्याही वस्तूचें भान होत नव्हतें आणि त्याच मला पहाटे एक विलक्षण स्वप्न पडलें व तोच मी आतां पूर्णपणें जागा होऊन पूर्ववत् जागृतींतील सर्व व्यवहार अनुसंधानपूर्वक करीत आहें' अशा प्रकारचा जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तींतील अनुभव आपल्यास नेहमीं येत असतो. ह्या अनुभवावरून इतकें निःसंदेहपणें सिद्ध होतें कीं ह्या तिन्ही अवस्था आणि त्यांत प्रतीयमान होणारे विषय ह्या सर्वांना प्रकाशित करणारी संवित् तिन्ही अवस्थांत एकच असून ती प्रज्ञातरूपानें स्वयंप्रकाशमान असते. अवस्थात्रयांत जशी ती एकरूपच आहे तशी ती पळें, घटका, प्रहर, दिवस, अहोरात्र, पक्ष, मास, ऋतु, अयन, वर्ष, युग किंवा कल्प हे सर्व कालखंड आणि त्यांत घडून येणाऱ्या उत्पत्ति-स्थिति-संहारांनीं व्यापलेल्या सर्व जागतिक घडामोडी ह्या सर्वांत एकरूप असून तिच्याच प्रकाशानें ह्या सर्वांचा प्रकाश होत असतो. हें जें सविद्रूप प्रज्ञान तेंच ब्रह्म होय असा मनाचा निश्चय होणें म्हणजेच परोक्षज्ञान होय. योगशास्त्रांत प्रतिपादिलेली जी भोगापवर्गार्थता (पाद २, सूत्र १८) तींतील भोगार्थतेंत बंध आणि अपवर्गार्थतेंत मोक्ष सिद्ध होत असतो. बंधांत वर सांगितलेल्या अज्ञान, आवरण आणि विक्षेप ह्या तीन अवस्था येतात आणि मोक्षांत परोक्षज्ञान, अपरोक्षज्ञान, शोक-भय-निवृत्ति आणि निरंकुश तृप्ति ह्या चार अवस्था येतात. वर सांगितल्याप्रमाणें शास्त्राच्या साहाय्यानें 'प्रज्ञानं ब्रह्म' म्हणजे प्रज्ञान हेंच ब्रह्म होय असा मनाचा निश्चय होणें हें परोक्षज्ञान होय. हें ज्ञान म्हणजेच शास्त्र-प्रतीति होय. कैवल्यसाक्षात्काराविषयीं शास्त्रप्रतीति,

गुरुप्रतीति आणि आत्मप्रतीति हीं उत्तरोत्तर अधिक महत्त्वाचीं प्रमाणें होत. प्रज्ञानं हेंच ब्रह्म होय असा मनाचा निश्चय झाला, म्हणजे जीवात्म्याला शास्त्रप्रतीतिरूप प्रमाणानें प्रज्ञानस्वरूप आपण ब्रह्मच आहों असें निःसंदेह परोक्ष शब्दज्ञान झालें असें समजावें.

नंतर तो जीवात्मा गुरुप्रतीतीच्या मार्गाला लागतो. ह्या मार्गाला लागतांना त्याला दोन गोष्टींविषयीं सावधान राहावें लागतें. ह्यांतील पहिली गोष्ट म्हणजे स्वतः साधनचतुष्टयानें संपन्न होणें आणि दुसरी गोष्ट म्हणजे ज्यांना सद्गुरु म्हणून शरण जावयाचें ते स्वतः शब्दज्ञानांत निष्णात म्हणजे श्रोत्रिय असलेले आणि आत्मसाक्षात्कारी म्हणजे ब्रह्मनिष्ठ असलेले असे असतील अशांनाच शरण जाणें ही होय. स्वतःच्या ठिकाणीं साधनचतुष्टयसंपत्ति नसेल तर सद्गुरूंनीं सांगितलेला उपदेश चित्तांत ठसणार नाहीं आणि आत्मसाक्षात्कार होणार नाहीं. नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रफलभोगविराग, शमादि षट्कसंपत्ति आणि मुमुक्षुत्व ह्या चारांच्या समुच्चयाला साधनचतुष्टय-संपत्ति म्हणतात. ह्या संपत्तीचें स्वरूप थोडक्यांत येणेंप्रमाणें आहे. सृष्टींतील सर्व विषय आणि त्यांपासून प्राप्त होणारे सुखदुःखभोग हे सर्व विनाशी असून ह्या सर्वांचें अधिष्ठानभूत तत्त्व तेवढें सत्य आहे, म्हणजे त्याच्या ठिकाणीं काय ती त्रिकालाबाधित नित्यता आहे असा विवेक चित्तांत उत्पन्न होणें हा नित्यानित्यवस्तुविवेक होय. विषय अनित्य आहेत असा शास्त्राच्या व अनुभवाच्या साहाय्यानें निश्चय झाल्यामुळें सर्व ऐहिक व पारलौकिक विषयांविषयीं चित्तांत अनासक्ति वाटूं लागते हा इहामुत्रफलभोग-विराग होय. शम, दम, उपरति, तितिक्षा, समाधान आणि श्रद्धा ह्या सहांस शमादि षट्कसंपत्ति असें म्हणतात. विषयांविषयीं दोषदृष्टि उत्पन्न झाल्यामुळें त्यांतून चित्त मुरडून क्षणाक्षणानें आत्म्याकडे लागणें ह्याला शम म्हणतात. ज्ञानेंद्रियें आणि कर्मेंद्रियें आपापल्या व्यापारांतून निवृत्त करून त्यांच्या त्यांच्या गोलकांत स्थिर करणें हा दम होय. शम व दम ह्यांचा दृढ अभ्यास झाला म्हणजे चित्तवृत्ति बाह्य विषयांकडे स्वभावतःच जाईनाशी होते, ह्या अवस्थेला चित्ताची उपरति असें म्हणतात. शम, दम व उपरति ह्यांचा समावेश प्रत्याहार ह्या पांचव्या योगांगांत झाला असल्यानें त्याचें अनुष्ठान केलें म्हणजे वरील तिन्हींचें अनुष्ठान केल्यासारखें होतें. ह्यांच्या पुढचें साधन तितिक्षा. जीवनयात्रा कंठीत असतां जीं दुःखें अपरिहार्यत्वानें प्राप्त होतील तीं आपल्याच पूर्व कर्मांचीं फलें आहेत, तेव्हां तीं भोगून सारणें हेंच

अधिक श्रेयस्कर होय असें जाणून त्यांच्या प्रतिकारार्थ व्यर्थ धडपड न करितां चिंताविलापरहित मनानें तीं सहन करणें ही तितिक्षा होय. विषय उपस्थित झाले असतांही अंतःकरणांत त्याविषयीं लोलुपता उत्पन्न होऊं न देतां चित्त आत्मचिंतनांत गुंतवून ठेवणें हें समाधान होय. शास्त्र आणि गुरु सांगतात तेंच सत्य आहे असा मनाचा निश्चय झाल्यामुळें शास्त्रानें व गुरूंनीं सांगितलेल्या मार्गाचें आचरण करायला प्रेरक होणारी जी भावना ती श्रद्धा होय. ह्याप्रमाणें शम, दम, उपरति, तितिक्षा, समाधान आणि श्रद्धा ह्या सहांची मिळून शमादि षट्कसंपत्ति होय. ह्या संपत्तीनंतरचें चौथें साधन म्हणजे मुमुक्षत्व होय. मोक्ष मिळावा ह्या सामान्य इच्छेनें मनुष्य परमार्थमार्गाकडे वळतो, पण ह्या वेळीं त्यास मोक्षाचें स्वरूप काय ह्याची शास्त्रीय कल्पना मुळींच नसते. पण शास्त्रांच्या साहाय्यानें त्याला ती येते. अहंकारापासून देहापर्यंतच्या अनात्मभूत वस्तूंना आपण 'मी, मी' असें म्हणत असतों हाच अज्ञानकल्पित बंध होय. स्वस्वरूपाचें ज्ञान होतांच ह्या बंधाची निवृत्ति होते. तेव्हां स्वस्वरूपाचें ज्ञान करून घेऊन आपण ह्या अज्ञानकल्पित बंधांतून मुक्त व्हावें अशी जी अत्युत्कट इच्छा हें मुमुक्षत्व होय. येणेंप्रमाणें नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रफलभोगविराग, शमादिक षट्कसंपत्ति आणि मुमुक्षत्व ह्या चार साधनांनीं संपन्न होऊन तत्त्वजिज्ञासु जीव सद्गुरूंना शरण जातो.

आध्यात्मिक वाङ्मयांत जेथें जेथें सद्गुरूंचा उल्लेख येतो तेथें तेथें त्यांना दोन विशेषणें सहेतुक लावलेलीं असतात. सद्गुरू 'श्रोत्रिय' आणि 'ब्रह्मनिष्ठ' असले पाहिजेत, किंवा ते 'शाब्दे प च निष्णात' पाहिजेत किंवा ते 'ज्ञानी आणि तत्त्वदर्शी' असावयास पाहिजेत. शिष्याच्या चित्तांत ज्या ज्या म्हणून शंका उत्पन्न होतील त्या सर्वांचें निरसन व्हावयास पाहिजे असल्यानें सद्गुरु श्रोत्रिय – शाब्देनिष्णात – ज्ञानी पाहिजेत आणि त्यांना स्वतःलाच आत्मसाक्षात्कार झालेला नसेल तर 'अन्धेनैव नीयमाना यथान्धाः' म्हणजे आंधळ्यानें आंधळ्यांना न्यावें अशी स्थिति होऊं नये म्हणून ते ब्रह्मनिष्ठ-परे निष्णात-तत्त्वदर्शी पाहिजेत. तात्पर्य, अध्यात्मप्रवासांत सद्गुरूंना शरण जाणें ही गोष्ट जरी अत्यंत महत्त्वाची व आवश्यक असली तरी साधकानें शब्दज्ञान व आत्मसाक्षात्कार हीं दोन्ही ज्यांच्या ठिकाणीं असतील त्यांसच शरण जावें. एक वेळ शब्दज्ञान नसलें तरी चालेल, पण ज्यांच्या ठिकाणीं आत्मसाक्षात्कार नसेल अशांस सद्गुरु म्हणून शरण जाणें व्यर्थ होय!

कारण ज्या दिव्याची ज्योत पेटली नसेल त्यानें दुसरा दिवा लागणें कधींच शक्य नसतें, त्याप्रमाणें ज्याला स्वतःला आत्मसाक्षात्कार झालेला नसेल त्याच्या हृदयांतील अंधकार तसाच स्थिर असतांना तो दुसऱ्यांच्या हृदयांतील अज्ञानांधकार कसा नाहींसा करणार ! पण अशा प्रकारचे शब्दज्ञानांत निष्णात व आत्मसाक्षात्कारी सद्गुरु शोधण्यासाठीं साधकानें कोठें जावयास पाहिजे असें मात्र नाहीं. कारण मोक्षाला अधिकारी असलेल्या जीवाला आत्मज्ञानाचा उपदेश करून त्यास अविद्येपासून मुक्त करणें हेंच ज्यांच्या जीवनाचें प्रयोजन असतें असे महात्मे पृथ्वीतलावर असतात आणि साधक तितका अधिकारी होतांच ते कोणत्या तरी रूपानें आणि प्रसंगानें त्याजकडे येऊन त्यास पुढील मार्गाला लावतात. तेव्हां साधकानें सद्गुरु केव्हां भेटतील ह्याविषयीं अगदीं निश्चिंत असावें. त्यानें वेदविहित कर्माचरणानें चित्त अधिकाधिक शुद्ध करीत असावें, उपासनेनें चित्तैकाग्र्य संपादन करीत असावें आणि सच्छास्त्राच्या श्रवण-मननरूप परिशीलनानें आपलें 'परोक्ष' ज्ञान दृढ करीत असावें. असें करीत असतां जेव्हां साधक पुढील उपदेशाला पात्र होतो तेव्हां ज्या ईश्वराच्या कृपेमुळें तो ह्या अवस्थेस येऊन पोंचलेला असतो. त्या ईश्वराच्या प्रेरणेनेंच श्रोत्रिय आणि ब्रह्मनिष्ठ असलेले सद्गुरु त्या सच्छिष्याला शोधीत येतात. आंब्याला पाड आला कीं पोपट त्याला हुडकीत येतो, किंवा केवड्याचें कणीस फुललें कीं भुंगा तिकडे धाव घेत येतो, तसाच येथें प्रकार घडत असतो. तेव्हां सद्गुरु कसे भेटतील ह्याची चिंता न करतां साधकानें चित्त शुद्ध व एकाग्र करून, शास्त्र-सिद्धान्तांचें श्रवण-मनन सतत चालू ठेवून, परोक्षज्ञान दृढ करीत असावें. असा कांहीं काळ गेल्यावर सर्वांतर्यामींच्या प्रेरणेनें सच्छिष्याला सद्गुरु भेटतात व ते त्याला 'तत् त्वम् असि' ह्या महावाक्यानें ज्ञानोपदेश करितात. मागें साधकाला शास्त्राच्या साहाय्यानें 'प्रज्ञानं ब्रह्म' ह्या महावाक्याच्या अनुरोधानें परोक्ष ज्ञान होऊन शास्त्रप्रतीति झाली होती. आतां सद्गुरूंनीं उपदेशिलेल्या 'तत्त्वमसि' म्हणजे सर्वाधिष्ठानभूत प्रज्ञान हें जं ब्रह्म, तेंच तुझ्या ठिकाणींही आहे म्हणून 'तत् त्वम् असि' 'तें तूं आहेस' ह्या महावाक्यानें आत्म्याच्या ब्रह्मत्वाविषयीं गुरुप्रतीति आली. येणेंप्रमाणें शिष्याला शास्त्रप्रतीति व गुरुप्रतीति ह्या दोन्ही द्वारांनीं निःसंदेह परोक्ष ब्रह्मज्ञान झालें म्हणजे आत्मप्रतीतिद्वारा कैवल्यसाक्षात्कार होऊन

तो जीव कृतार्थ व्हावा म्हणून सद्गुरु त्याला धारणा, ध्यान व समाधि ह्या योगाच्या अंतरंग साधनांत प्रविष्ट करतात.

तेथें तो मग झपाझप प्रगत होऊं लागतो. त्याचे जन्मांतरींचे योगसंस्कार जागे होतात आणि तो सवितर्क-निर्वितर्क-सविचार-निर्विचार ह्या संप्रज्ञात समाधीच्या पहिल्या पायऱ्या लवकर आक्रमितो. निर्विचार समाधि पक्वावस्थेस गेला म्हणजे त्याला ऋतंभरा प्रज्ञेचा लाभ होतो (पाद १, सूत्र ४८). ह्या प्रज्ञेच्या साहाय्यानें तो सानंद व सास्मित संप्रज्ञात समाधिप्रांत ओलांडून असंप्रज्ञात समाधींत प्रविष्ट होतो. येथें सर्व चित्तवृत्तींचा निरोध झाल्यांनें आत्मा केवळ स्वरूपावस्थेंत राहतो (पाद १, सूत्र ३). येथें त्याला 'अयमात्मा ब्रह्म' ह्या महावाक्याची साक्षात् प्रतीति येते. येथून तिसऱ्या आत्मप्रतीतीचा प्रांत लागतो. निर्विकल्प समाधींत आत्म्याच्या ब्रह्मत्वाविषयींचें केवळ स्वानुभवैकगम्य अपरोक्ष ज्ञान होतें. त्याचा वृत्तिरूप परामर्श समाधींतून व्युत्थानावस्थेंत आल्यावर 'अहं ब्रह्मास्मि' ह्या महावाक्याच्या रूपानें प्रस्फुट होऊं लागतो. निर्विकल्प समाधिद्वारा साक्षात्कार होण्यापूर्वी आत्मा आत्मस्वरूपानें असूनही अनात्मदेहादिकांशीं अध्यास होऊन देहादिकांस उद्देशून 'अहं' 'अहं' असें स्फुरण होत होतें, पण आतां आत्म्याच्या शुद्ध स्वरूपाला उद्देशूनच 'अहं ब्रह्मास्मि' असें स्फुरण होत असतें. क्वचित् भोगदायक कर्मांच्या पूर्वसंस्कारांमुळें बुद्धींत विक्षेप उत्पन्न होऊन अनात्मवस्तूंवर अध्यास मधून मधून उत्पन्न होतो, पण समाधीच्या अभ्यासबलानें बुद्धि चटकन् समाहित होते आणि तिच्यांत 'मी' हा अनात्मभूत वस्तु नसून 'ब्रह्मैवाहमस्मि.' ब्रह्मच मी आहें, अशी ज्ञानवृत्ति उत्पन्न होते. ह्याप्रमाणें मधून मधून अनात्मवृत्ति उत्पन्न व्हाव्यात आणि लागलीच आत्मवृत्ति उत्पन्न होऊन अनात्मवृत्तींचा अभिभव व्हावा हा धर्मपरिणाम कांहीं काळ टिकल्यावर अनात्मवृत्तींचा सर्वथा क्षय होऊन निर्वेधपणें आत्माकारवृत्तींचा अखंड प्रवाह सुरू होतो. हीच जीवन्मुक्ति होय. ह्या ठिकाणीं जीवन्मुक्ताला असंप्रज्ञात समाध्यवस्थेंतल्याप्रमाणें इंद्रियद्वारा जगद्भान होत नसतें असें नाहीं, परंतु जगत् म्हणून चैतन्याहून अन्य पदार्थ आहे असें भान न होतां 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' हें सर्व प्रतीयमान् जगत् खरोखर ब्रह्मच आहे असा त्यास अनुभव येत असतो. तरंग, फेस किंवा बुडबुडे इत्यादि भिन्न नामरूपांचे पदार्थ तत्त्वार्थानें जसे सर्वदा जलरूपच

असतात, किंवा दोरीवर :भासलेला साप नीट ज्ञान झाल्यानंतर जसा दोरींत विलीनभावास प्राप्त होतो, त्याप्रमाणें हें नामरूपात्मक जगत् तत्त्वार्थानें ब्रह्मरूपच असल्याचें प्रत्ययास येतें, किंवा जगत् ब्रह्मभावांत विलीन होऊन जातें. अशा जीवनमुक्ताला

ब्रह्मैवेदममृतं पुरस्तात् । ब्रह्म पश्चाद्ब्रह्म दक्षिणतश्चोत्तरेण ।
अधश्चोर्ध्वं च प्रसृतं । ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम् ।।

' हें अमृत ब्रह्मच माझ्या पूर्वेला आहे. पश्चिमेकडे ब्रह्मच आहे. ब्रह्म दक्षिणेकडे आणि उत्तरेकडेही आहे. खालीं आणि वर तें पसरलें आहे. हें विश्व सर्वश्रेष्ठ ब्रह्मच आहे. ' असाच अनुभव येत असतो. ही ज्ञानाची चरमावस्था होय. अशा रीतीनें ' प्रज्ञानं ब्रह्म ' ह्या महावाक्याच्या विचारानें प्रथम शास्त्रप्रतीति, नंतर सद्गुरूंच्या उपदेशानें ' तत्त्वमसि ' ह्या महावाक्याच्या द्वारा गुरुप्रतीति आणि ' अयमात्मा ब्रह्म ', ' अहं ब्रह्मास्मि ', ' ब्रह्मैवाहमस्मि ', ' सर्वं खल्विदं ब्रह्म ' ह्या महावाक्यांनीं आत्मप्रतीति, अशा तिन्ही प्रतीति पदरांत पडल्या म्हणजे त्या जीवाचा परिच्छिन्न अहंभाव सर्वथा विलीन होऊन तो जीव **' ब्रह्मवेदं ब्रह्मैव भवति '** ब्रह्म अपरोक्षत्वानें जाणून ब्रह्मच होतो. येथील जीवन्मुक्तावस्थेंत चैतन्य-सागरावरील वृत्तिलहरींत अशीही वृत्तिरूप लहर उत्पन्न होते कीं ' काय हो हा चमत्कार ! ' आज अज्ञानहृदयग्रंथीचा निःशेष विलय झाल्यानंतर जेव्हां मी स्वानुभवाचा विचार करतों, तेव्हां मला आतां असें दिसतें कीं आतां जसा मी आहें तसाच मी पूर्वीही होतोंच. पूर्वी माझ्यांत कांहीं कमी नव्हतें, आतां माझ्यांत कांहीं अधिकही आलें नाहीं आणि जसा मी पूर्वी होतों, तसा आतांही आहेंच. तेव्हां ह्या चरमदृष्टीनें

न विरोधो न चोत्पत्तिर्नबन्धो न च साधकः ।
न मुमुक्षुर्नवैमुक्त इत्येषा परमार्थता ।।

अशी वस्तुस्थितिच खरी आहे ! अशा चरमावस्थेंत चित्तांतील शोक व भय ह्यांची निवृत्ति होऊन (पाद २, सूत्र २७) जीवन्मुक्ताच्या चित्तांत निरंकुशा-तृप्ति नांदूं लागते. ह्याप्रमाणें जीवन्मुक्तावस्थेंत चित्ताचा विलय चेतन-पुरुषाच्या ठिकाणीं होऊन जीवन्मुक्तिसुखाचा प्रारब्धभोग संपल्यावर त्या चित्ताला कारण असलेल्या त्रिगुणांच्या परिणामक्रमाची समाप्ति होते आणि जीवाला विदेहमुक्ति प्राप्त होते.

वरील एकंदर विवेचन लक्षांत घेतलें म्हणजे चित्त 'सर्वार्थ' कसें आहे तें स्पष्ट होतें. बंध व मोक्ष ह्या चित्ताच्याच अवस्था होत. अज्ञान, आवृत्ति व विक्षेप ह्या बंधरूप अवस्था होत, तर परोक्ष ज्ञान, अपरोक्ष साक्षात्कार, शोकभयनिवृत्ति आणि निरंकुशातृप्ति ह्या चार अवस्था मोक्षांत अंतर्भूत होणाऱ्या आहेत. ह्यांनाच योगशास्त्रांत भोगापवर्गार्थता असें म्हणतात. वरील पहिल्या तीन म्हणजे अज्ञान, आवृत्ति आणि विक्षेप ह्या अवस्था भोगार्थतेंत पडतात आणि पुढील चार म्हणजे परोक्ष ज्ञान, अपरोक्ष ज्ञान, शोकभयनिवृत्ति आणि तृप्ति ह्या अवस्था अपवर्गार्थतेंत येतात. अशा प्रकारें जीवांचा अनादिमोक्षान्त संसार भोगापवर्गार्थतेंत समाविष्ट झालेला आहे आणि ही भोगापवर्गार्थता चित्ताच्या ठिकाणींच सिद्ध होते. ह्या चित्ताचा आंतून द्रष्ट्याशीं उपराग होतो व म्हणून तें बाह्य विषयांचें ग्रहण करून त्यापासून प्राप्त होणाऱ्या सुख, दुःख, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, इत्यादींचा अभिमान धारण करितें. एवंच, हा सर्व संसार भोगापवर्गार्थतेंतच समाविष्ट होत असल्यानें आणि भोगापवर्गार्थता सर्वस्वीं चित्तनिष्ठच असल्यानें चित्ताला प्रकृत सूत्रांत 'सर्वार्थ' असें म्हटलें आहे तें योग्यच आहे.

तसेंच आणखीही एका अर्थानें चित्त सर्वार्थ आहे. धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष ह्या चारांना चतुर्विध पुरुषार्थ मानण्यांत येतें. संसारांतील बंधरूप अवस्थेंत असतांना चित्ताची ओढ इंद्रियजन्य सुखाकडे असते व तीं सुखें मिळावींत म्हणून तो अर्थांकडे म्हणजे त्या सुखांच्या साधनांकडे वळत असतो. तेव्हां भोगांकडे जोंपर्यंत चित्ताची धाव असते तोंपर्यंत तें काम व अर्थ ह्या दोहोंतच गुरफटलेलें असतें, पण चित्त जेव्हां अपवर्गाकडे प्रविष्ट होतें तेव्हां तें धर्मावर अधिष्ठित असलेल्या अर्थकामांचा स्वीकार करतें व क्रमशः विकास पावत अंतीं कैवल्यरूप मोक्षावस्थेंत उपशांत होतें. अशा प्रकारें धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष हे चारही अर्थ चित्ताच्या ठिकाणींच सिद्ध होत असल्यामुळें ह्या दृष्टीनेंही चित्ताला सर्वार्थ म्हटलें आहे तें योग्यच होय.

अशा प्रकारच्या सर्वार्थचित्ताच्या ठिकाणींच जर बंधादि मोक्षांत सर्व व्यवहार सिद्ध होतात, तर मग त्याच्यापासून वेगळा असा चेतन द्रष्टा मानण्याची आवश्यकताच कोणती ह्याचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. तें सूत्र असें—

तदसंख्येयवासनाभिश्चित्रमपि परार्थं संहत्यकारित्वात् ॥ २४ ॥

सूत्रार्थ — अनेक जड पदार्थांच्या संहतीमुळें म्हणजे एकत्र येण्यानें कांहीं कार्यनिष्पत्ति होणें हें त्या पदार्थांचें संहत्यकारित्व होय. ज्यांच्या ठिकाणीं असें संहत्यकारित्व दिसून येतें ते जड पदार्थ दुसऱ्या कोणाच्या तरी भोगाकरितां असतात ही त्यांची परार्थता होय. चित्त आपल्या ठिकाणीं असलेल्या असंख्य वासनांमुळें जरी अनेक आकारांस प्राप्त होणारें असलें तरी त्याच्या ठिकाणींही संहत्यकारित्व असल्यामुळें तेंही पर म्हणजे चेतन द्रष्टा तदर्थच म्हणजे त्याच्याकरितांच आहे.

विवरण — अनेक पदार्थ एकत्र येणें ही त्या पदार्थांची संहति होय. अशा प्रकारच्या संहतीपासून जर एखादें कार्य घडून येत असेल तर तें त्या पदार्थांचें संहत्यकारित्व होय. शरीराशीं चित्ताचा संयोग झाला असल्यामुळें सर्व प्राण्यांचीं शरीरें सचेतनशीं व्यवहारतः मानण्यांत येतात. ह्या चेतन शरीराच्या अपेक्षेनें चित्ताचा प्रवेश ज्यांच्यांत झालेला नाहीं अशा सर्व पदार्थांना व्यवहारांत जड असें आपण मानतों. येणेंप्रमाणें सृष्टींतील सर्व पदार्थांत जड व चेतन असे दोन प्रकार आहेत. ह्यांतील चेतन समजले जाणारे प्राणी एकत्र आले म्हणजे त्यांची संहति घडून आली व त्या योगानें जर कांहीं कार्यनिष्पत्ति झाली तर त्या प्राण्यांच्या ठिकाणचें तें संहत्यकारित्व होय. सचेतन प्राण्यांच्या ठिकाणचें हें संहत्यकारित्व स्वार्थ असतें म्हणजे स्वतःचें असें कांहीं प्रयोजन मनांत ठेवून ते प्राणी आपली संहति बनवितात व तिच्या योगानें प्रत्येक व्यक्ति आपलें स्वतःचें प्रयोजन साध्य करून घेते. उदाहरणार्थ, अनेक व्यक्तींची संहति म्हणजे समाज बनत असतो, तेव्हां अशा संहतीनें प्रत्येक व्यक्तीचें जीवन अधिक सुखावह व्हावें हा प्रत्येक व्यक्तीचा हेतु असतो व अशा व्यक्तीच तो समाज बनल्यामुळें सफलही होतो. ह्यावरून हें स्पष्ट होतें कीं सचेतन प्राण्यांचें संहत्यकारित्व स्वार्थ म्हणजे स्वतःचा कांहीं अर्थ साधण्याकरितां असतें. पण जर अनेक जड वस्तूंच्या संहतीपासून कांहीं नियत

कार्य घडून येईल तर ते त्या जड वस्तूकरितां नसून त्यांच्याहून पर म्हणजे अन्य असलेला असा जो कोणी चेतनपुरुष तो आपल्या स्वतःच्या प्रयोजनसिद्धींसाठीं ती संहति घडवून आणून आपलें कार्य साधून घेत असतो. उदाहरणार्थ, दगड, माती, चुना, वाळू, लाकूड व लोखंड हे सर्व पदार्थ जड होत. ह्या सर्वांच्या संहतीमुळें घर निर्माण होतें. म्हणजे ह्या सर्व पदार्थांच्या ठिकाणीं संहत्यकारित्व आलें. पण हे सर्व पदार्थ जड असल्यानें त्यांचें हें संहत्यकारित्व स्वार्थ नसून परार्थ आहे. म्हणजे ह्या जड पदार्थांच्या संहतीपासून घर निर्माण होण्यांत दगड, माती, इत्यादि जड वस्तूंचा स्वार्थ म्हणजे स्वतःचें असें कांहीं प्रयोजन साधावयाचें नसतें, तर त्या जड पदार्थांहून पर म्हणजे अन्य असलेला जो घरधनी त्याच्याकरितां तें असतें. ह्याच न्यायानें चित्ताच्या ठिकाणींसुद्धा संहत्यकारित्व आहे म्हणून तें चित्ताहून पर असलेला जो चेतन द्रष्टा त्याच्याकरितांच आहे. चैतन्याच्या प्रतिबिंबानें युक्त असलेलें चित्त चेतनसें भासमान होत असतें. असंख्य जन्मांतील असंख्य वासनांच्या योगानें हें चित्त अनेक आकारांस प्राप्त होत असतें. तें कधीं स्थूलादि देहाशीं एकरूप होऊन मी स्थूल आहें, बाल आहें, कृश आहें, काणा आहें, ब्राह्मण आहें, क्षत्रिय आहें, ब्रह्मचारी आहें किंवा गृहस्थ आहें, इत्यादि अनेक विकल्पांच्या आकाराला प्राप्त होतें. कधीं तें प्राणमय कोषाशीं एकाकार होऊन मी भुकेलेला आहें किंवा तहानेलेला आहें, अशा प्रकारच्या वृत्त्याकारांना प्राप्त होतें. तसेंच तें मनोमय कोषाशीं एकरूप होऊन कामक्रोधादि नाना वृत्त्याकारांना प्राप्त होत असतें. कधीं तें विज्ञानमय कोषाकार होऊन मी ज्ञाता, कर्ता किंवा भोक्ता आहें अशा प्रकारचें वृत्त्याकार धारण करितें आणि तें पूर्वी केलेल्या पुण्यकर्मांचा किंवा उपासनांचा सुखात्मक फलोपभोग आनंदमय कोषांत भोगीत असतां मी मोठ्या सुखांत आहें अशा प्रकारचा सुखात्मक वृत्त्याकार धारण करितें. अशा प्रकारें अनेक वासनांमुळें तें अनेकाकार होत असतें म्हणून त्याला ‘ चित्र ’ असें ह्या सूत्रांत म्हटलें आहे. ह्या त्याच्या चित्रतेमुळें तें चेतनायुक्त आणि स्वार्थ म्हणजे स्वतःचें कांहीं तरी प्रयोजन धारण करणारें असावें असें वर वर पाहतां वाटतें. पण तत्त्वतः तें जड आहे व त्याच्या ठिकाणीं संहत्यकारित्व असल्यामुळें तें स्वार्थ नसून पर म्हणजे चेतन असा जो पुरुष त्याच्याकरितांच आहे. त्याचप्रमाणें भोगापवर्गार्थता हें दृश्याचें प्रयोजन असल्याचें (पाद २,

सूत्र १८ मध्यें) पूर्वीं सांगितलें आहे आणि चित्ताचा अंतर्भाव दृश्यांत होत असल्यामुळें त्याचेंही भोगापवर्गार्थता हें प्रयोजन आहेच. ह्या भोग आणि अपवर्ग चित्ताचा नसून पुरुषाचा आहे. ह्या दृष्टीनें चित्त परार्थ असल्याचें सिद्ध होतेंच. ह्या सूत्रांत तें परार्थ असण्याला त्याचें संहत्यकारित्व हा आणखी एक हेतु सांगितला आहे. अर्थात् तें परार्थ असल्यामुळें पुरुषाला सुखदु:खांचा भोग घडवीत अंतीं त्याला कैवल्यसाक्षात्काररूप अपवर्ग प्राप्त करून द्यावा हेंच त्याचें प्रयोजन होय.

आतां चित्ताच्या ठिकाणीं संहत्यकारित्व कसें आहे ह्याचा थोडा विचार करूं. मागें (पाद ३, सूत्र ४४ च्या विवरणांत) महत्तत्त्वापासून नामरूपात्मक पांचभौतिक स्थूल पदार्थांचा प्रसव कसा झाला आहे तें सांगितलेंच आहे. त्यावरून हें स्पष्ट झालें आहे कीं सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण प्रकृतीचे घटक असून त्यांच्यांत साम्यावस्था असणें हें अव्यक्त होय आणि ह्या गुणांत क्षोभ झाला म्हणजे पहिली व्यक्तावस्था जें महत्तत्त्व तें निर्माण होतें. अर्थात् महत्तत्त्वांत व तेथून पुढील सर्व प्राकृतिक विकारांत वरील तीन गुण सर्वदा अनुस्यूत असतातच आणि त्याप्रमाणें ते चित्तांतही असतातच. हे गुण तीन असले तरी त्यांतील कोणता तरी एक विवृद्धावस्थेंत असतो व इतर दोन त्याच्या अंगभूत राहतात (पाद ४, सूत्र १४). रज व तम ह्यांचा अभिभव करून सत्त्वगुण प्रवृद्ध होतो. रज व सत्त्व ह्यांचा अभिभव झाला असतां तमोगुण विवृद्धावस्थेंत येतो आणि सत्त्व व तम ह्यांचा अभिभव झाला म्हणजे रजोगुण विवृद्ध होतो. सत्त्वगुण निर्मल, प्रकाशक आणि अनामय असल्यानें तो जीवाला सुखसंगानें आणि ज्ञानसंगानें बांधून टाकतो. रजोगुण रागात्मक असल्यानें तो जीवाला विषयप्राप्त्यर्थ कर्मांत प्रवृत्त करतो. तमोगुण मोहरूप असून तो जीवाला प्रमाद, आळस किंवा झोप ह्यांत प्रवृत्त करतो. अशा रीतीनें हे तीन गुण गौणप्रधानभावानें कार्यरूप एकच परिणाम घडवून आणीत असतात, हेंच त्यांचें संहत्यकारित्व होय. चित्ताचे घटक हे तीन गुण असल्यामुळें त्यांचें संहत्यकारित्व हेंच चित्ताचें संहत्यकारित्व होय. चित्तांतील वासना असंख्य असल्या आणि त्यामुळें चित्ताला सात्त्विक, राजस व तामस, इत्यादि वृत्तींचे असंख्य आकार जरी प्राप्त होत असले तरी हे तीन गुण व त्यांपासून निर्माण झालेलें चित्त हीं स्वत: जडच आहेत, म्हणून त्यांच्या ह्या संहत्यकारित्वांत त्यांचें स्वत:चें कांहीं प्रयोजन असणें शक्यच नाहीं. तीं जीं आपापल्या कार्यांत प्रवृत्त

होत असतात तीं चित्ताहून पर म्हणजे अन्य असलेला जो त्यांचा स्वामी त्याच्या भोगापवर्गार्थताकरितांच प्रवृत्त होत असतात हें सिद्ध होय.

येणेंप्रमाणें क्षणिक विज्ञानवादाचें दोन्ही अंगांनीं निरसन झालें. चित्ताचें क्षणिक स्पंदन म्हणजेच जगद्भान आणि ह्या क्षणिक स्पंदनाव्यतिरिक्त बाहेर जग म्हणून कांहीं वस्तु नाहीं किंवा ह्याहून वेगळा आत्मा म्हणून कोणी नाहीं ह्या दोनही मुद्द्यांचें खंडन योगशास्त्रानें असें केलें कीं चित्तस्पंदाव्यतिरिक्त बाहेर जगत् म्हणून कांहीं आहे आणि हें चित्तस्पंदन ज्याच्या भोगापवर्गाकरितां आहे तो चित्ताहून पर असा चेतन पुरुषही कोणी आहे. अशा प्रसंगानें उपस्थित झालेल्या विज्ञानवादाचें समर्पकपणें खंडन केल्यावर पुढील सूत्रापासूनच्या दहा सूत्रांत ह्या पादांतील मुख्य प्रतिपाद्य जें कैवल्य त्याचा विचार योगदर्शनकारांनीं केला आहे.

चित्त पूर्ण अंतर्मुख झालें म्हणजे त्या चित्तांत आत्म्याचा विशेषपणें साक्षात्कार कसा होतो हें वरील बावीस आणि तेवीस ह्या सूत्रांत स्पष्ट झालें. आतां आत्म्याचें अशा प्रकारें विशेष दर्शन झालें म्हणजे चित्ताच्या ठिकाणीं कोणत्या अवस्था प्रकट होत असतात त्याचें पुढील सूत्रांतून वर्णन केलें असून शेवटच्या म्हणजे चौतिसाव्या सूत्रांत कैवल्याचें स्वरूप सांगितलें आहे. आत्म्याचें विशेष दर्शन होतांच अगदीं प्रथम काय घडतें तें पंचविसाव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. तें सूत्र येणेंप्रमाणें —

विशेषदर्शिन आत्मभावभावनाविनिवृत्तिः ॥ २५ ॥

सूत्रार्थ — मी पुरुष सत्-चित्-आनंदरूप असून चित्ताहून वेगळा आहें अशी प्रतीति चित्तांत आरूढ होणें हें आत्म्याचें विशेष दर्शन होय. मी चेतन आहें, आनंदरूप आहें, चित्ताहून वेगळा आहें अशा प्रकारचें वृत्त्यात्मक अनुसंधान राखणें ही आत्मभावभावना होय. ज्याला वरील प्रकारचें आत्म्याचें विशेषदर्शन झालेलें असतें त्याच्या ठिकाणची आत्मभावभावना नाहींशी होते, म्हणजे तशा प्रकारची भावना न करतांही आत्मस्फुरण सहजपणानें होऊं लागतें.

विवरण — आत्म्याचें सामान्य दर्शन सर्वांनाच असतें, आत्म्याच्या सत्, चित् व आनंद ह्या तीन धर्मांपैकीं सत्तेचा अनुभव सर्व प्राण्यांना

असतोच. मनुष्याच्या चित्तांत 'अहमस्मि' 'मी आहें' हें स्फुरण वृत्तिरूपानें स्फुट झालेलें असतें तर इतर प्राण्यांच्या ठिकाणीं तें अस्फुट असतें. तसें जर नसतें तर भूकतहान लागली असतां अन्न-पाण्याकडे त्यांची प्रवृत्तीच झाली नसती. कारण देहरूप मी कोणीतरी आहें, त्या मला भुकेची किंवा तहानेची पीडा होत आहे अशी जाणीव चित्तांत जेव्हां स्फुरते तेव्हांच तो प्राणी त्या पीडेची निवृत्ति व्हावी म्हणून अन्नपाण्याकडे प्रवृत्त होत असतो. त्याचप्रमाणें आपल्या ठिकाणीं 'चित्' म्हणजे चेतनत्व हा धर्म असल्याची जाणीव मनुष्यांना स्फुटत्वानें असते व इतर प्राण्यांना अस्फुटत्वानें असते. सत् व चित् ह्या दोन धर्मांची स्फुटत्वानें किंवा अस्फुटत्वानें असलेली जी प्रतीति तेंच आत्म्याचें सामान्य दर्शन होय. सर्वसामान्य अज्ञानावस्था आणि आवृत्ति व विक्षेप ह्या अज्ञानाच्या विशेष अवस्था ह्या तीन अवस्थांत सर्व जीवांना आपलें स्वतःचें सत्तारूपानें व चेतनत्वरूपानें वरील सामान्य आत्मज्ञान असतें पण तें देहादिकांवरील अध्यासानें युक्त असतें. अशा अवस्थेंत अनेक जन्म गेल्यावर जीवांचा भोगभागीय प्रवास संपून त्यांच्या अपवर्ग-भागीय प्रवासास आरंभ होतो. अपवर्गभागीय प्रवासाच्या प्रारंभाची मुख्य खूण म्हणजे चित्तांत शुभेच्छेचा प्रादुर्भाव होणें ही होय. इंद्रियें स्वभावतःच बहिर्मुख असल्यानें आजपर्यंतच्या असंख्य जन्मांत त्यांचा ओढा स्वाभाविक-पणेंच बाह्य विषयांकडेच होता, पण शुभेच्छेचा प्रादुर्भाव होतांच इंद्रियांच्या ह्या बहिर्मुखतेला धक्का बसतो. इंद्रियांचा विषयांशीं संस्पर्श झाल्यानें जें सुख होतें असें वाटतें तें कांहीं खरें सुख नव्हे, कारण तें पराधीन असतें, अपूर्ण असतें, अनित्य असतें आणि दुःखमिश्रितही असतें. अशा अनेक दोषांनीं युक्त असल्यामुळें विषयसुख हें कांहीं खरें सुख नव्हे, तर तो केवळ सुखाभास आहे असे विचारतरंग चित्तांत उत्पन्न होऊं लागले म्हणजे 'शुभेच्छा' ह्या पहिल्या ज्ञानभूमीवर चित्त येऊन पोहोंचलें असें समजावें. अंतःकरणांत उत्पन्न होणाऱ्या सर्व कामना संकल्पप्रभव असतात म्हणजे ह्यांच्याविषयीं सम्यक्त्वाची म्हणजे चांगलेपणाची जी आपली अविद्यामूलक कल्पना असते तिच्यामुळें कामनांची उत्पत्ति होत असते. पण विषयसुखांतील अनेक दोष अनुभवास आले म्हणजे स्वाभाविकपणेंच विषयांविषयीं एक प्रकारचें वैरस्य उत्पन्न होऊं लागतें. मग चित्तांत असें वाटूं लागतें कीं विषयसुख जर अनेक दोषांनीं युक्त आहे तर दोषरहित

सुख तरी कोणतें तें आपण शास्त्र व सज्जन ह्यांच्या साहाय्यानें समजून घेऊं आणि ते सांगतील त्या साधनांनीं तें प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करूं. एवंच, " सुखप्राप्तीसाठीं आपण आजपर्यंत स्वीकारलेला विषयोपभोगाचा मार्ग चुकलेला आहे व आतां आपण शास्त्रांचें अवलोकन व सज्जनांचा सहवास आणि उपदेश ह्यांच्या साहाय्यानें खऱ्या व श्रेष्ठ सुखप्राप्तीला लागूं या " असें मनःपूर्वक वाटूं लागणें हें ' शुभेच्छा ' नामक पहिल्या ज्ञानभूमीवर आरूढ झाल्याचें लक्षण होय. ह्या भूमिकेपासून जीवाच्या आत्मज्ञानाकडील म्हणजेच मोक्षाकडील प्रवासास प्रारंभ होतो. आत्मज्ञानाच्या दृष्टीनें चित्तविकासाच्या सात प्रमुख अवस्था योगवासिष्ठांत आणि श्रीमच्छंकराचार्यांनींही सांगितल्या आहेत. त्यांतील वर सांगितलेली शुभेच्छा, तिच्या पुढील विचारणा आणि तनुमानसा अशा तीन भूमिका परोक्षज्ञानाशीं संलग्न असतात, तर पुढील सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थभाविनी आणि तुर्यगा ह्या चार अपरोक्ष ज्ञानाशीं संलग्न असतात. वर सांगितलेली शुभेच्छा अगदीं प्रारंभीं दुर्बळच असते, पण तिचा एकदा चित्तांत उदय झाला म्हणजे ती हळुहळू बलवत्तर होत जाते. शेवटीं ती इच्छा इतकी बलिष्ठ होते कीं ती चित्तांत केवळ इच्छा ह्या स्वरूपांत न राहतां तिचें पर्यवसान प्रत्यक्ष क्रियेंत होऊं लागतें. मग तो मनुष्य शास्त्रांचें परिशीलन आणि सज्जनांचा सहवास मोठ्या आदरानें करूं लागतो आणि शास्त्र व सज्जन ह्यांनीं उपदेशिलेल्या साधनक्रमाचें प्रत्यक्ष अनुष्ठान करूं लागतो. ह्याप्रमाणें मनुष्य प्रत्यक्ष साधनमार्गाला लागला म्हणजे तो विचारणा ह्या दुसऱ्या पायरीवर आला असें समजावें. ह्या भूमिकेवर तो जें साधनानुष्ठान करतो त्यामुळें त्याच्या चित्तांतील रजस्तमोमल नाहींसे होत जातात व त्या मानानें चित्तांतील सत्त्वगुण विवृद्धावस्थेंत येऊं लागतो. ह्या भूमिकेवर असतांना साधक अध्यात्मग्रंथांचें परिशीलन म्हणजे श्रवणमनन करीत असतो आणि साधनानुष्ठानही करीत असतो. पण हें सर्व तो त्यांत प्रत्यक्ष गोडी वाटते म्हणून करीत नसून भविष्यकालीन सुखाशेनें प्रेरित होऊन करीत असतो. पण वर सांगितल्याप्रमाणें त्याचें चित्त जसजसें अधिक सत्त्वसंपन्न होईल तसतशी त्यास श्रवण-मनन-ध्यान-धारणा, इत्यादिकांविषयीं गोडी वाटूं लागते. सच्छास्त्रांच्या श्रवणमननांत आणि ध्यानधारणादिकांच्या अनुष्ठानांत मनुष्याला खरोखरी गोडी वाटूं लागली म्हणजे तो विचारणा भूमीवरून तनुमानसा ह्या भूमीवर येऊन पोंचला असें समजावें. अज्ञान,

आवृत्ति आणि विक्षेप ह्या अवस्थांत असतांना त्याला प्रपंचविषयक गोष्टी बोलण्यांत जी आस्था किंवा गोडी वाटत असे तीच गोडी त्याला आतां मोक्षमार्गविषयक गोष्टी बोलण्यांत वाटूं लागते. मोक्षमार्गाचें श्रवण करीत असतां कित्येक वेळां त्याचें अंतःकरण सद्गदित होतें, डोळ्यांतून आनंदाश्रु स्रवूं लागतात आणि सगळ्या शरीरावर रोमांच उभे राहूं लागतात. तापलेल्या भूमीवर एक दोन पाऊस पडतांच तेथें तृणांकुर उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात ह्यावरून तेथें त्या तृणांचीं बीजें पडलेलीं होतीं असें अनुमान करतां येतें; त्याचप्रमाणें मोक्षमार्गश्रवणानें ज्याच्या ठिकाणीं वरील प्रकारचे अष्टभाव प्रकट होतात त्याच्या चित्तांत आत्म्याच्या विशेषदर्शनाचें प्रसुप्तावस्थेंत असलेलें बीज अंकुरित होऊं लागलें आहे असें समजावें. चित्तांत असलेल्या भोगार्थतेच्या खालीं अपवर्गार्थता दडपली गेली असल्यानें ती आजपर्यंत प्रसुप्तावस्थेंत होती, पण वर सांगितल्याप्रमाणें भोगार्थता क्षीण होऊं लागल्यानें अपवर्गार्थता हळूच डोकें वर काढूं लागते. कोणत्याही वृत्तीच्या प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न आणि उदार अशा उत्तरोत्तर अधिक स्फुट होत जाणाऱ्या अवस्था असतात (पाद २, सूत्र ४). आजपर्यंत मोक्षाकडील मनःप्रवृत्ति प्रसुप्तावस्थेंत होती ती आतां जागी होऊन मनुष्याला मोक्षमार्गाकडे नेऊं लागली म्हणून ह्या भूमीला तनुमानसा असें नांव देण्यांत आलें आहे. आत्म्याच्या विशेषदर्शनाचे म्हणजे साक्षात्काराकडील मनोधर्माचे अंकुर एकदा वाढूं लागले म्हणजे ती वाढ स्थगित न होतां झपाट्यानें व्हावी म्हणून ह्या भूमिकेंत श्रवण, मनन आणि निदिध्यासन हीं मोठ्या आदरानें, खंड पडूं न देतां आणि दीर्घकाल करावीं लागतात. आत्मा देहादिक जड पदार्थांहून अत्यंत भिन्न असून तो सच्चिदानंदस्वरूप आहे हें मोक्षशास्त्राचें प्रमेय होय आणि हें प्रमेय आपल्यास पटवून देणारी प्रथमचीं प्रमाणें म्हणजे शास्त्र आणि गुरु हींच होत. ह्या प्रमाणांच्या विषयींच्या संशयाची निवृत्ति होईपर्यंत म्हणजे शास्त्र व सद्गुरु जें सांगतात तेंच सर्वांशीं खरें आहे अशी मनाची पुरी निश्चिती होईपर्यंत श्रवण अखंडपणें चालू ठेवलें पाहिजे आणि मी देहादिकांहून भिन्न असून सच्चिदानंदरूप आहें हें प्रमेय मनाला निःसंदेहपणें पटेपर्यंत मनन चालू ठेवावयास पाहिजे. अशा प्रकारें प्रमेयप्रमाणांविषयींच्या संशयाचा सर्वथा निरास झाला म्हणजे परोक्ष-ज्ञान पूर्णतेला गेलें असें समजावें. येथें 'तनुमानसा' ह्या तिसऱ्या ज्ञानभूमीची पूर्वावस्था संपते

व येथून तिच्या निदिध्यासनरूप उत्तरावस्थेस प्रारंभ होतो. प्रकृत सूत्रांत सांगितलेली आत्मभावभावना म्हणजेच ही निदिध्यासनरूप उत्तरावस्था होय. शब्दतः झालेलें परोक्षज्ञान अपरोक्षज्ञानांत म्हणजे आत्मसाक्षात्कारांत पर्यवसित व्हावें म्हणून हें निदिध्यासन करावयाचें असतें. चित्तांतील चिदाभासरूप' प्रतिबिंबाचें चेतनपुरुषाशीं वास्तविकपणें सजातीयत्व आहे, परंतु अविद्येच्या आवरणरूप शक्तीमुळें हें सजातीयत्व झाकलेलें असतें, इतकेंच नव्हे, तर विक्षेपशक्तीमुळे विजातीय असलेलीं देहादिकच 'मी आहें असें त्यास वाटत असतें. पण 'तनुमानसा' ह्या ज्ञानभूमीवर आल्यावर जीं श्रवणमननादिक साधनें साधकाकडून अनुष्ठिलीं जातात त्यांच्या योगानें वरील प्रमेय चित्तांत परोक्षत्वानें ठसतें. मग शास्त्रप्रतीति आणि गुरुप्रतीति ह्यांच्या जोडीला आत्मप्रतीतीची म्हणजे स्वानुभवाची जोड मिळावी म्हणून निदिध्यासनाची आवश्यकता उत्पन्न होते. विजातीय असलेल्या देहादिकांस अनुलक्षून हीं देहादिकच मी आहें असें स्फुरण जेव्हां जेव्हां होईल तेव्हां तेव्हां त्याचा निरास करून 'मी देहादिकांचा साक्षी चेतन पुरुष आहें' अशा प्रकारचा सजातीय वृत्तिप्रवाह चित्तांत उत्पन्न करणें ह्याला निदिध्यासन म्हणतात. अशा प्रकारें आत्म्याचा जो स्वभाव आहे तद्विषयक भावना करणें ही प्रकृत सूत्रांत उल्लेखिलेली आत्मभाव-भावना होय. निदिध्यासनाच्या अगदीं प्राथमिक अवस्थेंत ही आत्मभाव-भावना करणें फार कठीण जातें; किंबहुना ती मुळींच उत्पन्न होत नाहीं. अशा वेळीं ती प्रत्यक्षपणें उत्पन्न न झाली तरी साधकानें न कंटाळतां किंवा निराश न होतां 'अहमात्मा साक्षी केवलश्चिन्मात्रस्वरूपः नाऽज्ञानं नापि तत्कार्यं' इत्यादि प्रकारची निदिध्यासनपर वाक्येंच नुसतीं अर्थानुसंधानपूर्वक म्हणत जावीं म्हणजे कांहीं कालानें ती भावना चित्तांत उदित झाल्याविना राहणार नाहीं. 'अशक्तश्चेद्भावयितुं वाक्यमेतत्सदा पठेत्' असें श्रीशंकराचार्यांनीं ह्याच अभिप्रायानें म्हटलें आहे.

ही आत्मभाव-भावना उत्पन्न होण्याला साधकानें ध्यानधारणादिकांचा अभ्यासही चालू ठेवणें अवश्य असतें. वर सांगितलेंच आहे कीं मोक्षमार्ग-श्रवणानें ज्याच्या चित्तांत अष्टभाव उत्पन्न होतात त्याच्या ठिकाणीं आत्म्याच्या विशेष दर्शनानें बीज अनुमित होतें असे अष्टभाव उत्पन्न होणें हा एक प्रकारचा आत्मानंदाविर्भाव असतो.. ह्यामुळें अशा साधकानें

ध्यानाभ्यासास प्रारंभ केल्यावर त्याला पहिल्या पादांतील सतराव्या सूत्रांत वर्णिलेला सानंदसंप्रज्ञात समाधि लवकर साध्य होतो आणि त्यानें आपला निर्विकल्प समाधिविषयक संवेग मंद होऊं दिला नाहीं तर त्याला सास्मित संप्रज्ञात समाधिही लवकर साधून, उपाय-प्रत्यय निर्विकल्प समाधींत तो साधक प्रवेश करूं शकतो. निर्विकल्प समाधीच्या धारणा व ध्यान ह्या दोन अवस्थांच्या अभ्यासांत साधकाला क्षणाक्षणानें निर्विकल्पानुसंधान घडत असतें. ह्यामुळें येथें साधकाला ' अहमात्मा साक्षी केवलश्चिन्मात्रस्वरूपः नाज्ञानं नापि तत्कार्यम् ' अशा प्रकारच्या आत्मभाव-भावनेची क्षणमात्र कां होईना पण प्रतीति येते. ही प्रतीति क्षणाक्षणानें जरी येत असली तरी तिचें महत्त्व अपरंपार असतें. कारण ही क्षणमात्र अनुभवास येणारी आत्मप्रतीतीच असते व म्हणूनच त्या क्षणापुरती तरी शास्त्रप्रतीति, गुरुप्रतीति आणि आत्मप्रतीति ह्यांची एकरूपता होते. येथून पुढें खऱ्या निदिध्यासनाला प्रारंभ होतो. व्युत्थानदशेंत असतांना वरील निदिध्यासनरूप वाक्य म्हणतांच निर्विकल्पानुसंधान स्मृतिरूपानें चित्तांत उदित होऊं लागतें आणि ह्या निदिध्यासनाचे संस्कार निर्विकल्प समाधीचा काल क्षणाक्षणानें वाढविण्यास कारणीभूत होतात. अशा रीतीनें व्युत्थान दशेंतील निदिध्यासन निर्विकल्प समाधीस पोषक होतें आणि निर्विकल्प समाधींतील क्षणाक्षणानें अधिक टिकत जाणारी आत्मप्रतीति निदिध्यासनास पोषक होत जाते. म्हणजे थोडक्यांत सांगायचें तर मागें एके ठिकाणीं म्हटल्याप्रमाणें व्युत्थानावस्था आणि समाहित अवस्था ह्यांतील भेद तत्त्वतः मावळत जातो आणि देहेंद्रियादिक स्वस्वकार्यांत वावरत असलीं तरी चित्तांत निर्विकल्पानुसंधान स्फुरत असतें, म्हणजे येथें समाहित अवस्था आणि व्युत्थित अवस्था ह्यांच्या बाह्य स्वरूपांतच तेवढा भेद दृष्टीस पडतो. पहिल्या अवस्थेंत योगी स्नान-शौच-भोजनादि कर्में देहेंद्रियांकडून करवीत आहे असें दिसतें, तर दुसऱ्या अवस्थेंत तीं कर्में व इंद्रियें उपशांत झालेलीं दिसून येतात. दोन्ही प्रसंगीं योग्याची आंतरस्थिति अगदीं एकरूपच असते आणि ती म्हणजे चित्तांत घडून येणारें निर्विकल्पानुसंधान होय. आंतरस्थिति एकरूप असूनही आसनस्थित होऊन निर्विकल्प समाधीचा अभ्यास चालू ठेवण्याची आवश्यकता मात्र अजून संपलेली नसते. कारण येथें चालू असलेलें निर्विकल्पानुसंधान अजून ध्यानावस्थेंत असतें, समाध्यवस्थेंत होणाऱ्या

अर्थमात्रनिर्भासतेला पोचलेलें नसतें आणि चित्त अर्थमात्रनिर्भासतेला प्राप्त होण्यासाठीं आसन, प्राणायाम, इत्यादिकांची अद्यापि आवश्यकता असते. अशा प्रकारें व्युत्थित व समाहित अशा दोन्हीही अवस्थांत क्षणाक्षणानें होणाऱ्या निर्विकल्पानुसंधानानें असंख्य जन्मांतील असंख्य पापें जळून भस्म होत असतात. चित्तांतील असंख्य प्रतिबंध ह्याप्रमाणें नाहींसे होत असतां एक क्षण असा येतो कीं त्या वेळीं जीवाच्या ठिकाणीं अविद्येमुळें प्राप्त झालेला देहादिकांवरील अध्यास पूर्णपणें निवृत्त होतो आणि चित्त संस्कारशेष होऊन त्याला अर्थमात्रनिर्भासता प्राप्त होते. येथें आत्मसाक्षात्कार पूर्णावस्थेला जातो. मागें तिसऱ्या पादाच्या शेवटच्या म्हणजे पंचावन्नाव्या सूत्रांत वर्णिलेल्या शुद्धिसाम्यास चित्ताचें उपादानभूत सत्त्व आणि चेतन पुरुष हीं दोन्ही येऊन पोहोंचतात व म्हणून येथें कैवल्यावस्था सिद्ध होते. ही अवस्था म्हणजेच सत्त्वापत्ति नामक चौथी ज्ञानभूमि होय.

ह्या अवस्थेंत आत्म्याचें विशेष दर्शन म्हणजे साक्षात्कार घडत असल्यामुळें अशा विशेषदर्शनसंपन्न योग्याला ह्या सूत्रांत 'विशेषदर्शिन्' असें म्हटलें आहे. ह्या सत्त्वापत्ति नामक चौथ्या ज्ञानभूमीवर प्राप्त होणाऱ्या विशेषदर्शी योग्याची आत्मभावना विशेषत्वानें निवृत्त होत असते. निवळीची बी पाण्यांत उगाळून तें गंध गढूळ पाण्यांत कालवून ठेवलें म्हणजे कांहीं काळानें पाण्यांतील गाळ तळाशीं बसून वरील पाणी अगदीं स्वच्छ होतें, म्हणजे त्यांतील विजातीय पदार्थ नाहींसे झाल्यामुळें तें आपल्या मूळच्या शुद्ध स्वरूपाला प्राप्त होतें, पण त्या विजातीय पदार्थासमवेत त्या निवळीच्या बीचे सूक्ष्म रेणुसुद्धा त्या पाण्यांतून नाहींसे होतात व खालीं तळाशीं बसतात. ह्याचप्रमाणें चित्तांतील अविद्यादि क्लेशांमुळें 'मी देहादिकच आहें' असें वाटणें हें जें चित्ताचें कालुष्य तें 'देहादिक जड व साक्ष्य पदार्थ मी नसून सच्चिदानंदरूप चेतन आत्माच मी आहें' अशा प्रकारच्या विरोधी वृत्तींनीं नाहींसें होतें व मग चित्तांतील अज्ञानवृत्तींसह ह्या ज्ञानवृत्तीही नाहींशा झाल्यानें चित्त संस्कारशेष होऊन केवळ स्वरूपाकारतेला प्राप्त होतें. हीच त्या चित्ताची अर्थमात्रनिर्भासता होय. येथें निर्विकल्प समाधि पूर्णावस्थेला जातो. श्रुतीनें 'त्या परावराचें दर्शन झालें असतां हृदयग्रंथाचा भेद होतो, सर्व संशयाचा छेद होतो आणि सर्व कर्में क्षीण होतात, असें जिचें वर्णन केलें आहे तीच ही निर्विकल्प समाध्यवस्था होय. जीवन्मुक्ति-